

بر قسم کی کتابیں اردو فارسی عربی
 نسخے کا پتہ (مولوی) سید احمد مالک کتب خانہ اعزازیہ دیوبند ضلع سہارنپور (دہلی)
 نیز علی گڑھ دیوبند کی تصانیف

تَحْرِیْرُ مِیْنِ لِسَانٍ وَ تَرْجُومَةُ مِیْنِ لِسَانٍ

مع اضافات

تقریر و لفظ پر مبنی

از افاضت حجت الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم

تیت جو
 (مولوی) سید احمد مالک کتب خانہ اعزازیہ نے
 اپنے

کتب خانہ اعزازیہ دیوبند ضلع سہارنپور سے شائع کیا

سید سید کریم خانہ سہارنپور

بر قسم کی کتابیں اردو فارسی عربی
 نسخے کا پتہ (مولوی) سید احمد مالک کتب خانہ اعزازیہ دیوبند ضلع سہارنپور (دہلی)
 نیز علی گڑھ دیوبند کی تصانیف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حسد ہزاروں حمد و سپاس اُس خالق بیچون کو کہ جس نے عالم کو بنایا اور اُس میں بنی آدم کو رتبہ اعلیٰ عطا فرمایا۔ ہزار ہا نعمتیں عطا فرما کر سب سے بڑی ایک وہ نعمت دی کہ جس کے باعث سب کائنات سے اشرف ہوا۔ وہ کیا ہے؟ ایک جو سب سے بہا عقل با صفا ہے کہ حق و باطل، نیک و بد، نفع و نقصان کے جاننے و پہچاننے کے لئے ایسا ہے جیسا سیاہ و سفید، زرد و سرخ، عرض و طول، اچھی بُری شکل و صورت کے دریافت کرنے کے لئے آگ کی چمک یا چاند سورج ستاروں کا نور ہے مگر عجب اُس کی قدرت کی نیرنگی ہے کہ ہر چیز کا ایک جدارنگ ہے اور ہر شے کا نیا ڈھنگ ہے۔ ہر ایک کی صورت جدی، سیرت جدی، کوئی اچھی کوئی بُری، کوئی کم کوئی زیادہ نہ کم زیادہ ہو سکے نہ زیادہ کم ہو سکے نہ اچھا بُرا ہو سکے نہ بُرا اچھا۔

الغرض عالم کو زیور اختلاف سے سنوارا تا ہر چیز اُس کی نیرنگی قدرت اور اپنی بے اختیاری پر گواہی دے۔

گلابائے رنگ رنگ سے ہر رونق چمن اے ذوق اس جہاں کو زیبا اختلاف سے
اسی طرح عقل میں بھی سب کو متفاوت بنایا اور دانش و فہم میں اہل فہم کو مختلف پیدا کیا
جو باتیں کم فہموں سے رہ جاتی ہیں اُس کو کامل عقل والے حل کرتے ہیں اور جہاں کچھ فہم بچلتے
ہیں وہاں سے سیدھی عقل والے سیدھے نکلتے ہیں اور وہاں کو سنبھالتے ہیں اور آپ سنبھالتے ہیں
نعت نبیؐ | سو ہزاروں رحمتیں اُن کی جان پاک پر کہ آپ بچے اور آوروں کو بچایا اور بچے
ہوؤں کو سیدھا راستہ دکھایا خصوصاً اُس پر کہ جو ان سب میں بمنزلہ آفتاب کے ستاروں
میں ہو۔ اور اُس پر جو اُس کے پیروں اور یاروں میں ہو۔

اقوام عالم کو دعوتِ اسلام | اُس کے بعد گنہگار شرمسار پیچیدان بندہ خیر خواہ خلّاق سب ہندو
مسلمان نصاریٰ یہود مجوس آتش پرست کی خدمت میں بنظر خیر خواہی اپنے چند خیالات

پریشان کو جمع کر کے عرض کرتا ہے اور اُمیدوار ہے کہ سب صاحب اپنے تعصب مذہبی اور جی لگی باتوں کی محبت سے الگ ہو کر میری بات کو سنیں یا اگر پسند آئے قبول کریں نہیں تو اصلاح فرمائیں۔ پر ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں۔ جب تک یہ سالہ سارا نہ دیکھ لیں حرف گیر نہ ہوں کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول سے کام چلے مگر شدت تعصب اہل زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر یوں ڈرتا ہوں کہ حسب مثل مشہور ”نیکی ہر باد گنہ لازم“ مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے۔ کوئی دیوانہ بتائے گا، کوئی خبطی کہے گا۔ مگر مجھے کسی سے کیا کام۔ اپنے کام سے کام۔

غرض یہ ہے کہ عالم میں جسے دیکھے اُس کی نرالی ہی رسم و راہ نظر آتی ہے۔ اس لئے اتنا کچھ بنی آدم میں باہم اختلاف نظر آتا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا اتنا دنیوی اور یگانگت مجنسی کے برخلاف فقط اس اختلاف کے باعث ایک دوسرے کے خون کا پیسا پھرتا ہے۔ اس بات کے دیکھنے سے عقل نارسا کو سخت حیرانی پیش آئی کہ کس کو حق کہئے اور کس کو باطل بتائیے۔ کبھی یوں خیال ہوا کہ شاید سب حق ہوں اور کبھی یوں گمان ہوا کہ عجیب کیا جو سب باطل ہوں۔ اور کبھی دل میں یوں ٹھنی کہ نہیں نہ سب حق ہیں نہ سب باطل ہیں۔ کچھ حق کچھ باطل ہیں۔ پھر اس پر بھی جی کو تسلی نہ ہوئی اسکی تلاش رہی کہ حق ہے تو کون ہے اور باطل ہے تو کون ہے۔

الغرض تمیز حق و باطل کی بہت دشوار نظر آتی مدت تک یہ حیرانی رہی کہ کیا سبیل کیجے کہ جس سے یہ عقدہ حل ہو اور یہ مشکل آسان ہو۔ آخر کو جی میں آئی کہ اتنی حیرانی کیوں ہے۔ اس عالم میں تو ہر درد کی دوا اور ہر بلا سے نجات رکھی ہوئی ہے۔ اس پتے پر میں بھی تجسس کرنے لگا۔ جو بندہ یا بندہ آخر کو مطلب کا سراغ لگا۔ غیب سے یہ بات جی میں آئی کہ جو ہر عقل و دانش جو ہر انسان کو کم و بیش عنایت ہوا ہے اس لئے دیا گیا ہے کہ اس سے حق و باطل کو پہچانیں۔ اور نیک و بد کو جانیں اور آدمی اگر نفع نقصان دنیوی کے دریافت کرنے میں اس کو کام میں لاتے ہیں تو اُس کو اس کام میں صرف کر۔ اور شروع سے مطلب کو چھوڑ کر کچھ کام چلا تو آگے چلیو نہیں تو خیر۔

اول تو یہ بات دیکھ کہ اس عالم کا کوئی بنانے والا اور بنا کر تھا منے والا بھی ہے یا یوں ہی ہے جیسے دہر یہ کہتے ہیں کہ ”ایک خود رو کار خانہ ہے“ اس کی فکر میں جو ستر جھکایا تو یہ قصہ ایک دریائی بے پایاں نظر آیا۔ اول تو عقل نارسا اس کم عقل کی بہت ہی غلطیاں پیچاں ہوئی مگر ہزار شکر اُس خالق بن نو از کا کہ اُس نے محض اپنے فضل سے مجھے سنبھالا اور اس جگہ سے کامیاب نکالا۔

وجود صانع | الغرض سوچ بچار میں یوں خیال میں آیا کہ جب ہم کسی مکان کو دیکھتے ہیں تو یہ بات ذہن میں

سمجھ لیتے ہیں کہ اس کا کوئی بنانے والا ہو گا چھوٹے سے لیکر بڑے تک اس جہان میں ایسا کوئی مکان نہیں کہ اُس کا کوئی بنانے والا نہ ہو اور کوئی سُرخ نہیں کہ اُس کے لئے کوئی جاستے والا نہ ہو۔

اتنا بڑا مکان کہ جس کو عالم کہتے ہیں بے اس کے کہ اس کا بنانے والا کوئی نہ ہو نہیں ہو سکتا۔

ہاں اگر اس کے احوال میں تفاوت نہ ہوتا اور عاجتندی کے آثار اس میں نظر نہ پڑتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے خدا کا کوئی بنانے والا نہیں اپنے آپ موجود ہے ایسے ہی عالم کا بھی کوئی بنانے والا نہیں اپنے آپ موجود ہے۔ لیکن یہاں جس طرف نظر ڈالئے ذلتِ خواری ٹپکتی ہے۔ آسمان چاند سورج ستاروں کو دیکھئے ایک حال پر قرار نہیں کبھی عروج کبھی نزول کبھی طلوع کبھی غروب کبھی نور کبھی گہن ہے۔ آگ کو دیکھئے تو یہ بقرار ہے کہ تھامے نہیں تھمتی ہوا کا یہ حال ہے کہ کبھی حرکت کبھی سکون اور حرکت بھی ہے تو کبھی شمال اور کبھی جنوب کبھی پورب اور کبھی پچھم کو ماری ماری پھرتی ہے اور پانی کا کرہ ہوا کے دھکوں سے کہیں کا کہیں نکلا جاتا ہے۔ اور زمین کو بھی پستی کے سوائے لاچار ہی اس درجہ کہ ہے کہ اُس پر کوئی ہکتا ہے کوئی مومتا ہے۔ کوئی کھودتا ہے کوئی پھرتا ہے۔ نباتات ہیں کہ کبھی چھوٹے ہوتے ہیں کبھی بڑے کبھی تر اور کبھی خشک اور ان پر باوجود آب و خاک کے ایک ہونے کے اس قدر طرح طرح کے پھل پھول لگتے ہیں کہ ایک دوسرے سے نہیں ملتا۔ علیٰ ہذا القیاس حیوانات علیٰ الخصوص افراد بشر باوجود یکہ سب کے سب اربع عناصر ہی سے مرکب سے ہیں۔ شکل و شمائل خوب خاصیت مزاج میں اتنے مختلف ہیں کہ کہا نہیں جاتا۔ علاوہ اس کے بھوک پیاس گود موت صحت مرض گرمی سردی حرص ہوا بہت سی موکل ان کے پیچھے ایسے لگا دیئے ہیں کہ جس سے شرفِ حیات کو بھی بڑہ لگا جس میں حضرت انسان کے پیچھے تو اتنا کچھ لشکر کا لشکر حرص ہوا اور حاجات کا متعین کیا کہ جس نے اُس کی فہم و دانش کو لاچار کر کے تمام شرفِ عزت کو خاک میں ملا دیا اور جاندار تو فقط کھانے اور پینے ہی کے محتاج ہیں۔ کپڑا مکان گھوڑا عزت منصب جاگیر میٹھے کھٹے نمکین کی کچھ پرواہ نہیں رکھتے اور انسان کی بغیر ان کے گذر نہیں ہو سکتی۔ جب انسان کہ باتفاق اہل عقل شرف المخلوقات ہے اس قدر ذلیل اور محکوم ٹھہرا کہ چار طرف سے پیادگان سرکاری اُسکی گردن پکڑے ہوئے ہیں اور باقی عالم کا آسمان سے لیکر زمین تک محلِ معلوم ہو ہی چکا تو پھر کونوکر عقل گوارا کرے کہ سب کارخانہ بے میرا ہے جو کوئی ایسی بات کہے اُس کو بے وقوف نہ کہئے تو کیا کہئے۔ بلکہ غور کیجئے تو یوں نظر آتا ہے کہ جس میں کوئی خوبی زیادہ تر ہے اُس کو اوروں سے زیادہ قید قیود میں رکھا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ اگر غریبوں کو قید کرتے ہیں تو کئی کئی قیدیوں کو ایک

سپاہی محافظ کفایت کرتا ہے اور اگر بادشاہ یا امیر ان کی قید میں آجاتا ہے تو گو اسے تعظیم سے رکھیں
 پھر اس پر بہت بہت پہرے اور بڑے بڑے بہادر حفاظت کے لئے مقرر کرتے ہیں۔ سو ہم جو
 دیکھتے ہیں آسمان میں چاند سورج سے زیادہ اشرف کوئی نہیں نظر آتا اور زمین میں انسان سے
 بہتر کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ اور حقیقت میں دیکھئے تو انسان سب سے افضل ہے۔ چاند سورج میں
 اگر نور شعاع ہے تو انسان میں نور عقل ہے۔ نور شعاع سے اگر زمین و آسمان روشن ہوتا ہے
 تو نور عقل سے کون و مکان و زمین و زمان منور ہوتا ہے۔ پھر یہ نور اگر صورت دکھاتا ہے تو وہ نور
 حقیقت کو دکھاتا ہے۔ اس نتیجے میں ایک بات عجیب ہاتھ لگی وہ یہ ہے کہ اگر اس نور کے سبب
 چاند سورج پرستش کے قابل ہوتے تو انسان بدرجہ اولیٰ معبود ہوتا۔ ہر طرف تماشا ہے کہ اُسے
 بانس پہاڑ کو جائیں۔ اعلیٰ ادنیٰ کی عبادت کرتا ہے۔ بہر حال جب ایسے ایسے اشرف اجزاء عالم
 اس ذلت و خواری میں گرفتار ہیں جس کا کچھ کچھ اوپر مذکور ہوا۔ اور ایسے ناچار ہیں کہ ان
 قیدوں میں مقید ہیں تو بلاشبہ ان کے سر پر کوئی ایسا حاکم ہے کہ ان سے ہر دم مثل قیدیوں
 کے یہ سب بیگاریں لیتا ہے اور چین سے نہیں رہنے دیتا تاکہ یہ مغرور نہ ہو جائیں اور اوروں کو
 ان پر بے نیازی کا گمان نہ ہو بلکہ ان کو خوار ذلیل دیکھ کر یہ بھی اور اور بھی خدا کو پہچانیں اور جانیں کہ یہ
 اُس کے انتظام کی خوبی ہے کہ اُن سے طرح طرح کے کام لیتا ہے اور ان پر طرح طرح کے احوال
 بھیجتا ہے اور یہ بعینہ ایسا قصہ ہے کہ جو حاکم بڑا منتظم ہوتا ہے تو ماتحت کے لوگوں کو فایز نہیں
 رہنے دیتا۔ اور اس پر بھی کبھی کبھی کہیں بدلتا رہتا ہے۔ افسوس کہ ہوشیاروں نے اس انتظام
 کو دیکھ کر انتظام سلطنت کو سیکھا پر یہ نہ دیکھا کہ یہ انتظام کون کرتا ہے اور کیوں کیا ہے۔ سو آئے
 مہربانو! ہر چند میرے مُنہ پر یہ بات زیب نہیں دیتی اور اس موقع میں میری ایسی مثل ہوئی
 جاتی ہے کہ چھوٹا مُنہ بڑی بات نکرے

بغلط بردہ فزند تیرے

گاہ با شد کہ کو دک نا داں

میری بیچدانی اور اپنی ہمہ دانی پرست جاؤ یہ بھی اُسی قسم کی اُس صانع علی الاطلاق کی
 کار سازی ہے کہ بڑوں کو عاجز کرے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے۔ الغرض ان انقلابوں کو
 دیکھ کر یوں سوچتا ہے کہ کوئی تو رہی مختار کار ہے کہ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے۔

اجماع عل سے اثبات صانع | معذایہ بات سب کے نزدیک مستحکم ہے کہ جب کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے
 تو فہم والے اپنی فہم پر بھروسہ کرتے ہیں اور کم فہم اُس کو دیکھتے ہیں کہ جو عقل و فہم دوسروں سے زیادہ

نظر آویں وہ عقل کی رو سے کیا کہتے ہیں اور جو سب متساوی الاقدام ہوں تو یہ کیا کہتے ہیں کہ زیادہ کس قدر
ہیں۔ البتہ جو بات عقل میں خود نہیں آتی تو اس طرح سے اسے عقل میں لاتے ہیں۔ میں بھی اس روش پر
چلتا ہوں اور اس قاعدہ کو برتتا ہوں تا حضرات دہریہ کی کج فہمی اور اپنی راستی کی دلیل ہو۔
جناب من لڑکے سے لیکر بڑے تک ہندو مسلمان نصاریٰ یہود بیت پرست آتش پرست
میں سے جسے دیکھئے اس بات کا قائل ہے کہ ہمارا کوئی خالق ہے، ہم اُس کی مخلوق ہیں۔ اب تعجب ہے
کہ دنیا کی پنجائتوں اور کونسلوں اور مشوروں میں تو اس قاعدے کے پابند رہیں یہاں اگر فقط
اس سبب کہ صانع نظر نہیں آتا ڈوب جائیں اگر اقرار کرنے کے لئے دیکھنا ہی ضروری ہے تو دیوار کے
پیچھے سے دھواں دیکھ کر آگ کا کیوں یقین کرتے ہو اور گھر میں بیٹھے صحن میں دھوپ دیکھ کر آفتاب
آسمان پر کیوں نکلا سمجھتے ہو اور سڑک بے سڑک قدم کا نشان دیکھ کر کسی کی رفتار کا کیوں اقرار
کرتے ہو۔ یہاں اگر غیب کے ایک اور مضمون دل میں آتا ہے اول اُسے بیان کر لوں تو آگے چلوں۔
مسئلہ توحید | وہ یہ ہے کہ اس قاعدہ سے جیسا نرا صانع کا ہونا ثابت ہوتا ہے بعد تفتیش کے
یوم معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا ایک ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ ہر چند بظاہر یہ بات گونہ خلاف معلوم
ہوتی ہے کیونکہ نصاریٰ یوں کہتے ہیں کہ عالم کے لئے تین خدا ہیں اور جب وہ یہ کہیں تو اُن کے
مقابلہ میں اگر سارا جہان بھی ہو تو قابل اعتبار نہیں کیونکہ وہ ایسے عاقل ہیں کہ جن کی عقل کا شہرہ
یہاں تک ہوا ہے کہ دانش فرنگ ضرب المثل ہو گئی۔ اسی طرح اور بہت سے یوں کہتے ہیں کہ خالق خیر
اور ہے اور خالق شر اور ہے اول کو یزدان اور دوسرے کو اہرمن کہتے ہیں۔ اور بعض یوں کہتے
ہیں کہ بندہ جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہے اُس کا خالق یہ خود ہی ہے اس سے بھی یوں سمجھا جاتا ہے کہ
کئی خالق ہیں بلکہ لاکھوں کروڑوں ہیں کیونکہ اس صورت میں ہر آدمی اپنے افعال کا خالق ٹھہرتا
ہے۔ بہر حال ان سب مذہبوں کی قدر مشترک یہ ہے کہ خالق کئی ہیں۔ سو اس تقریر سے گواہ ایک دفعہ

نصاریٰ تثلیث کے ثبوت میں ایک تو وہ عبارت پیش کرتے ہیں جو انجیل یوحنا باب ۱، وہ آیت میں ہے تین ہیں جو آسمان پر
گواہی دیتے ہیں باپ اور کلام اور روح القدس اور یہ تینوں ایک ہیں۔ گریساخ اور شولز مفسر اس عبارت کو الحاق بتاتے ہیں اور پادری
فانڈر نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔ پادری میٹھر نے اردو جیل مطبوعہ مرزا پور ۱۸۶۹ء میں اس عبارت کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ
”یہ الفاظ کسی قدیم نسخے میں نہیں پائے جاتے“ دوسری عبارت وہ پیش کرتے ہیں جو پولوس سے بطور دعا کے قرینوں کے
دوسرے نامہ ۱۳ باب ۱۴ میں منقول ہے لیکن اسحق نیوٹن نے اپنے رسالہ میں ان دونوں کو الحاق ثابت کیا ہے۔ بہر حال ان
دونوں آیتوں کے الحاق ہونے کے محققین علمائے نصاریٰ قائل ہیں چنانچہ ان دونوں جو علمائے نصاریٰ انگلستان میں انجیل کی ترمیم
کر رہے ہیں اُنھوں نے یہ آیتیں نکال ڈالی ہیں۔ لیکن قاشاہ ہے کہ تثلیث کا کچھ ثبوت نہیں اور اسی
پر جے ہوئے ہیں +

وہم آتا ہے کہ یہ قاعدہ یہاں نہ چلے مگر یہ ناکارہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا ہے اگر اہل انصاف انصاف فرمائیں۔ پُر ڈرتا ہوں کہ میری گمنامی کے باعث میری بات سے اعراض کر کے اور ونکی رو رعایت سے اُن کی طرف نہ ڈھلنے لگیں مگر خیر ہرچہ بادا باد یہاں نہیں بات کے اظہار سے فقط یہی غرض نہیں ہے کہ میرا بول بالا ہو۔ بلکہ اگر کچھ غلطی ہو تو اوروں کے طفیل سے شاید وہ نکل جائے اس لئے جو کچھ عقل نارسا میں آتا ہے بے تکلف عرض کرتا ہوں۔

ابطالِ ثلث | جناب من جو بات بظاہر خلاف عقل ہوتی ہے اس کو بے دلیل کوئی ماننا نہیں کرتا ہاں اگر دلیل معقول دیکھتے ہیں تو اہل عقل مان لیتے ہیں۔ پر جو بات بے دلیل عقل سلیم کے نزدیک مسلم ہوتی ہے جیسے دو دونی چار اُس کے خلاف پر سود لیلیں بھی ہوتی ہیں تو اُس پر غالب نہیں سکتیں ایسے موقع میں یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ ہماری عقل کا قصور ہے ہونہ ہو کچھ ان دلیلوں میں فتور ہے اور یہ بات حقیقت میں معقول ہے مثل مشہور ہے **ع** شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔

ظاہر ہے کہ دھواں دیکھ کر دیوار کے پیچھے سے جو آگ کا علم ہو جاتا ہے تو آنکھوں سے تو دھواں ہی دیکھتے ہیں پر دھواں یوں کہتا ہے کہ دیوار کے پیچھے آگ بھی ہے۔ سودھو میں کی زبان سے آگ کو سننا آنکھوں سے دیکھنے کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔

سو جہاں ایک طرف تو دلیل ایک بات کی خبر ہے اور ایک طرف عقل کو بے دلیل اس کے خلاف نظر آئے تو اہل عقل ہرگز پہلی بات کو تسلیم نہ کریں گے۔ مثلاً ایک شخص تو طلوع یا غروب کے وقت کسی بلندی پر یا میدان میں کھڑا ہوا آفتاب کو زمین سے اونچا دیکھتا ہو اور ایک شخص آنکھوں سے تو نہ دیکھے پر گھڑی گھنٹہ کے حساب سے یوں کہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا "یا غروب ہو گیا" تو اس شخص کا دعویٰ اُس اقل شخص کے سامنے پیش نہیں جانے کا یوں ہی کہیں گے کہ ہونہ ہو گھڑی بگڑی ہوئی ہے۔

تثلیث تضاری مخالف عقل اور | سواب ذرا کان دھر کر سنئے کہ نصاریٰ جیسے اس بات کے قائل ہیں کہ خدا بدیہی طور سے دعویٰ بلا دلیل ہے حقیقت میں تین ہیں ویسے ہی اس بات کے بھی قائل ہیں کہ وہ تینوں حقیقت

میں ایک بھی ہیں۔ اور اس بات کے اثبات کے لئے سو اس کے کہ انجیل میں ہے یا ہم اپنے باپ دادوں سے سنئے چلے آتے ہیں کوئی دلیل بیان نہیں کرتے۔ اور ادھر عقل کے نزدیک تین کا حقیقہ ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا ایسا ظاہر البطلان ہے کہ جیسا دن کارات ہونا اور رات کا دن ہونا۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں تک کہ عقل کے نزدیک ظاہر البطلان ہونے میں کوئی بات اس سے زیادہ نہیں اور یہاں تک کہ دو کے ایک ہونے کے محال ہونے میں اور اسی طرح چار پانچ چھ سات وغیرہ کے ایک ہونے کے باطل

ہونے میں نصاریٰ بھی سائے جہان کے شریک ہیں۔ پرتین کے ایک ہونے میں انجیل کے مقابلہ میں کسی کی تو کیا اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے۔

موجودہ انجیل صرف ہے آسمانی نہیں | اب میں پوچھتا ہوں کہ انجیل کی باتوں پر توجہ کوئی یقین کرے گا کہ اسے صحیفہ آسمانی اور خدا کی کتاب سمجھے اور انجیل یا کسی اور کتاب کا خدا کی کتاب ہونا بظاہر بعید ہے اور نیز ہر کوئی کتاب تصنیف کر کے کہہ سکتا ہے کہ یہ کتاب آسمانی اور خدا کا کلام ہے جب تک کوئی سند نہ ہو کون مانے گا سو کوئی بہت کہے گا تو یوں کہے گا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اس کے کتاب اللہ ثابت کرنے کے لئے ہزاروں کرشمے دکھائے سو یہ بات کسی کے نزدیک ثابت بھی ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دعویٰ کر کے کرشموں کا دکھانا تو یوں کہتا ہے کہ انجیل کتاب اللہ ہے اور انجیل یوں کہتی ہے کہ تین ایک ہے اور ایک تین ہے۔ غرض عقل کے نزدیک تین کا ایک اور ایک کا تین ہونا تو دو واسطوں سے ثابت ہوا۔ اور ایک کے تین ہونے اور تین کے ایک ہونے کو بے واسطہ محال جانتی ہے۔ اور میں کہہ ہی چکا ہوں کہ **روح شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔**

بن دیکھی چیز کی سچائی کی | معہذا ہیں کیونکہ یقین ہو کہ جس انجیل میں اب یہ بات لکھی ملتی ہے یہ وہی انجیل ہے شرط انجیل میں نہیں ہے | کہ جس کے کلام خدا ہونے پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کرشمے دکھائے تھے یا اسی کی بعینہ نقل ہے۔ اُن دیکھی باتوں کے یقین کرنے کی بجائے اس کے کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کہ یا عقل تسلیم کرے یا خبر صحیح پہنچے سو عقل کا تسلیم کرنا تو معلوم ہو چکا۔ باقی رہی خبر صحیح اُس کی یہ صورت ہے کہ اس کثرت سے اس کے بیان کرنے والے ہوں کہ عقل کو اُن سب کا جھوٹا ہونا باور نہ ہو جیسے کلکتہ دلی کا ہونا۔ کسی عاقل کو یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ دلی یا کلکتہ کوئی چیز نہیں۔ یہ خبر یوں ہی ارادی گئی ہوگی سو یہاں اتنا ہونا تو معلوم۔ ایک بھی یوں نہیں کہتا کہ یہ وہی انجیل ہے یا اُس کی بعینہ نقل ہے۔ بلکہ نصاریٰ ہی کے اقرار سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ اصل انجیل عبرانی زبان میں تھی اب

۱۔ پادری والٹش کہتے ہیں کہ اسقف ٹیلر کا قول ہے کہ انگلستان میں ایسا ایک بھی فاضل نہیں جو توریت و انجیل کے الہامی ہونے کا قائل ہو اور سالہ قربت اُچی مطبوعہ ۱۸۶۵ء علماء رومن کا عقولک توریت انجیل کی نسبت یہ کہتے ہیں کہ ان کا کلام الہی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور پھر ان میں کے اکثر اجزاء اُچھے ہو گئے اور جو اجزاء باقی ہیں اُن میں حد سے زیادہ غلطیاں بھری ہوئی ہیں۔ (ازمرآۃ الصدق مؤلفہ پادری بیدلی) اور علماء برائٹنٹ نے جو اپنا عقیدہ رسالہ تقدیس الہی میں مشتہر کیا ہے وہ یہ ہے کہ (بائبل کلام خدا نہیں) پر اسٹنٹ بشپ ماسک فرماتے ہیں کہ دین کے معاملہ میں جو سوا امر ہیں جن کو خدا نے مقرر کیا مگر کتاب مقدس میں اُن کا ذکر نہیں آتا۔ بہر حال انجیل موجود تصنیف متی و یوحنا و غیرہ کی ہیں جو سنہ ۱۸۶۵ء میں تصنیف ہوئیں۔ وہ انجیل جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام لائے تھے اُس کا کہیں پتہ نہیں۔ مولانا فخر الحسن **۲۔** جمہور علماء نصاریٰ اسی کے قائل ہیں کہ جو انجیل نازل ہوئی تھی وہ زبان عبرانی میں تھی لیکن بعد میں پائے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وہ باکل گم ہو گئی اب عالم میں کہیں اُس کا پتہ نہیں اور عقل کے نزدیک یہ صحیح ہے۔ کیونکہ جب انجیل بنی اسرائیل کی ہدایت کے لئے آئی تھی تو ضرور ہوا کہ انھیں کی زبان میں ہو اور اُن کی زبان (عربی حاشیہ)

انگریزی عربی فارسی اردو میں جو کچھ ہے اُس کے ترجمے ہیں اور اصل کا کہیں پتہ بھی نہیں ملتا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ کوئی ایک ہی کیا کرتا ہے گو اُس کی اور لوگ بھی نقلیں کر لیں۔ سو ہو سکتا ہے کہ مترجم نے دیدہ و دانستہ کسی غرض کے لئے کچھ بدل بدل دیا ہو یا غلط فہمی سے کچھ غلطی ہو گئی ہو یا کتاب میں غلطی ہو گئی ہو اور اُس کی بعینہ نقل ہوتی رہی۔ اور پھر نقل میں بھی یہی احتمال ہیں۔ معہذا جو ترجمہ دیکھئے کچھ نہ کچھ دوسرے کے مخالف ہے۔ اردو میں کچھ فارسی میں کچھ اور علیٰ ہذا القیاس جب آج باوجود اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے تعریف کا الزام برابر سننے چلے آتے ہیں بدل بدل سے نہیں ڈرتے۔ تو جس زمانہ میں کہیں کو اس بات کی خبر بھی نہ تھی اگر ایسا کیا ہو تو کیا بعید ہے بلکہ خود پادریوں نے مسلمانوں کے مقابلہ میں اس بات کا اقرار کیا کہ ہاں ہمارے علمائے آٹھ سات جگہ دیدہ و دانستہ بدل دیا ہے اور تیس چالیس ہزار ہمارے نسخوں میں سہو کا تب ہیں اور یا ایہمہ اُن آٹھ سات جگہ کو معین نہ کیا۔

اب دیکھئے کہ ان باتوں کے دیکھنے کے بعد میرا کہا صحیح نظر آتا ہے یا ایک کا تین ہونا اور ایک کا تین ہونا الغرض نصاریٰ کے اقرار اور دلائل سے بھی یہ ثابت ہوا کہ یہ عقیدہ فقط اپنی ملانی ہوئی انجیل کے بھروسہ پر جی میں جھاتے ہیں اور سوچ سمجھ سے کچھ علاقہ نہیں۔

کثرت آراء پر کب فیصلہ ہو سکتا ہے اور اختلاف کی صورت میں جو ایک جانب کی بہتایت یا زیادتی عقل پر نظر کرتے ہیں تو جب کرتے ہیں کہ طرفین عقل کی رو سے کچھ بیان کریں اور جب یوں ہی دھینگا دھینگائی کئے جائیں تو اس صورت میں اُن کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

ایک شبہ کا اندازہ یہاں وہ شبہ جو دانش فرنگ کے باعث دل میں آتا تھا رفع ہو گیا اور معلوم ہوا کہ اس بات کے انکار سے اُن کی دانش کا انکار لازم نہیں آتا۔ ہاں عقل کا ادھر نہ لگانا ثابت

دقیقہ حاشیہ ص ۱۱ بلاشبہ عبرانی تھی۔ جب اہل اسلام نے یہ اعتراض کیا کہ اصل انجیل تو گم ہو گئی اور نصاریٰ بے کتاب رہ گئے تو اس کے جواب میں عیسائیوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اہل انجیل یونانی زبان میں اتری تھی اور وہ موجود ہے۔ لیکن اُن کا دعویٰ نقلاً عقلاً محض غلط ہے چنانچہ مذکور ہوا ۱۲ مولانا فخر الحسن (حاشیہ صفحہ ۱۱) بارہ صاحب اپنی تفسیر میں تورات و انجیل کی مختلف عبارتوں کا ذکر لکھتے وقت لکھتے ہیں کہ دو یا زیادہ مختلف عبارتوں میں فقط ایک عبارت صحیح ہو سکتی ہے باقی خواہ تو دیدہ و دانستہ تبدیل کی گئی ہو گئی یا وہ نقل کر سوا لوں کی غلطیاں ہو گئی پھر وہ اس اختلاف کے چار سبب لکھتے ہیں۔ اول لکھنے والے کی غفلت یا غلطی۔ دوسرے جن نسخوں سے نقل کی گئی ہو اُن کا غلط یا ناقص ہونا۔ تیسرے نقل کرنے والے کا بلا معتبر سند کے اصل عبارت میں اصلاح دینا۔ چوتھے دیدہ و دانستہ کسی اہل فریق کی تائید کیلئے عبارت کا بگاڑ دینا انتہائی یہی معنون اور بہت علمائے نصاریٰ نے بھی اپنی تفسیروں میں لکھا ہے۔ چہرل یا قرار جمہور علماء نصاریٰ تعریف ثابت ہے ۱۲ مولانا فخر الحسن پادری فائدہ رنے اکبر آباد میں مجمع عام کے روبرو یہ اقرار کیا تھا اس پر جناب مولوی رحمۃ اللہ صاحب سلمہ الشریعہ فرمایا کہ آپ وہ سات آٹھ غلطیاں معین کر دیجئے ہم اُن کے سوا اور غلطیاں بتا دیں گے۔

۱۲ مولانا فخر الحسن پادری فائدہ رنے اکبر آباد میں مجمع عام کے روبرو یہ اقرار کیا تھا اس پر جناب مولوی رحمۃ اللہ صاحب سلمہ الشریعہ فرمایا کہ آپ وہ سات آٹھ غلطیاں معین کر دیجئے ہم اُن کے سوا اور غلطیاں بتا دیں گے۔

ہوتا ہے۔ سو یہ اور بات ہے وہ اور بات۔ اور عقل کے ادھر نہ لگانے کی دلیل فقط یہی نہیں ہے کہ انجیل پر حوالہ کرتے ہیں اور عقل کا مذکور نہیں کرتے۔ بلکہ اُن کے حال کے دیکھنے سے یوں نظر آتا ہے کہ بہت سارے کے سارے الاماشار اللہ دنیا کی طرف متوجہ ہیں۔ آنکھوں میں دن کا گر جا جانا دین کی باتوں میں گنا جاتا ہے۔ سو وہ بھی کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے سو جن کو دین کی طرف اس قدر بے توجہی ہو ان کی عقل کو لیکر کیا چائیں۔

عقلانے یورپ اپنے فن کے | اس سے معلوم ہوا کہ ان کی دانش کا شہرہ بھی فقط اسی سبب سے ہے کہ جن ماہرین روشن ضمیر نہیں | باتوں میں مشہور ہیں اُن کی طرف اُن کی کمال درجہ کو توجہ ہے اور اگر اوروں کو اتنی توجہ اُن کاموں میں ہو تو عجب نہیں کہ اُن سے زیادہ نہیں تو اُن سے ہو جائیں چنانچہ جن علموں یا فنوں میں ہندوستانی گھٹنے سے گھٹنا ملا کر اُن کے ساتھ محنت کرتے ہیں اُن سے کچھ کم نہیں رہتے بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتے ہیں۔

الغرض دین کے حصہ کی توجہ بھی اس قوم کو دنیاوی کی طرف معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ پُر انصاف کی حاجت ہے۔ پھر کیونکر اوروں سے دانش دنیا میں فوق نہ لی جائیں سو اس قیاس پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ جنھیں دین کی طرف زیادہ توجہ ہوگی اُنھیں دین کی عقل میں نسبت اور اپنائے جنس کے تفوق ہوگا۔

اب بات دُور جا پڑی کہنا تھا کچھ اور کہنے لگا کچھ۔ خدا نے چاہا تو کسی اور موقع میں اس بات کو پورا کروں گا۔ اب اس جھگڑے کو یہیں چھوڑ کر پھر اسی مطلب کے پیچھے پڑتا ہوں جس کو بیان کرتا تھا

سابقہ مضمون کی طرف مراجعت | جناب من ہم اگر نصرانیوں کی خاطر سے شرما کر اس موقع میں بہت گفتگو نہ کریں اور بظاہر یوں ہی کہیں کہ یہ قاعدہ یہاں اس طور سے نہیں چلتا پُر قطع نظر اور دلیلوں کے جو وحدانیت کے اثبات میں کافی ہیں یہی قاعدہ اور طرح سے یہاں جاری ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کے تین اور تین کے ایک ہونے میں تضاد ایک طرف ہیں اور سارا جہان ایک طرف

۱۰ وہ یوں جن کو عیسائی مقدس کے لقب سے یاد کرتے ہیں رسولوں کے اعمال میں ایک جگہ یہ فرماتے ہیں کہ جو شریعت پر عمل کرے وہ لائق ہے۔ پھر وہی حضرت دوسرا جگہ فرماتے ہیں کہ پاکوں کو سب پاک ہے اور ناپاکوں کو سب ناپاک ہے۔ اور تمام عیسائیوں کا اسی پر عملدرآمد ہے یعنی کسی حکم کی تعمیل اپنے ذمہ ضروری نہیں سمجھتے اسی لئے انجیل کے دیکھنے والے اور عیسائیوں کے عملدرآمد پر غور کرنے والے بشرطیکہ وہ عقل بھی رکھتے ہوں بلا تاقل یہ کہتے ہیں مع مذہب معلوم اہل مذہب معلوم ۱۱

پرستارانِ تثلیث نصاریٰ کیسے | بلکہ نصاریٰ بھی خود سے دیکھتے تو عیسٰی کی روت سے سب کے ساتھ ہیں تو موافق
 بھی توحید واجب التسلیم ہے | قاعدہ مذکورہ کے اُن کا قول غلط ہوگا اور جب یہ قول غلط ہو تو تین
 خداؤں کا ہونا جو اس قول کا نصف ہے قول بے قائل رہ گیا۔ اور اگر تسلیم کیا کہ نصاریٰ کا عقیدہ
 صحیح بھی ہو تو موافق مثل مشہور کے دروغ گورا حافظہ نباشد وہ آپ بھی ایک ہونے کے قائل
 ہو گئے۔ اور اپنے خلاف مرضی اس ایک قاعدہ کو ثابت کر گئے۔ اس تقریر سے نصاریٰ کا قول
 تو غلط ہوا پر من جانبِ شرعیہ ایک اور بڑی بات حل ہو گئی۔ کہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ :-
 گزشتہ اصل موضوع کے مطابق | یہ تو مسلم ہو چکا کہ عقل کے نزدیک جو اعتبار اس بات کا ہوتا ہے جو
 خدا کا بشر ہونا محال ہے | بے واسطہ اُس کے نزدیک مسلم ہوتی ہے اُس کا نہیں ہوتا کہ جو بواسطہ
 کسی ضعیف یا قوی دلیل کے ہو سو بسبب اس کے جیسے ایک کاتین ہونا اور تین کا ایک ہونا غلط ہے
 ایسے ہی خدا کا بشر کی قسم سے ہونا محال اور غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات تو عقل کے نزدیک بے واسطہ
 اور بے دلیل مسلم ہے کہ خالق کسی بات کا محتاج نہ ہو اور بشر کو اعتیاج لازم ہے۔ وہ بھی یہاں تک
 کہ بھوک پیاس گوارہ موت صحت مرض وغیر ذلک کا اُس پر زور چلتا ہے پھر معلوم نہیں کہ شریعہ
 اور کنہیا جی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت عزیر کو خدا یا خدا کا بیٹا کیونکر سمجھ لیتے ہیں
 اس صورت میں کئی خداؤں کے ہونے کا اگر کہیں سے جھوٹا سچا پتا بھی ملے تو یہ صاحبِ تو
 ہرگز خدا نہیں ہو سکتے۔

پرستارانِ اہرمین ویزدان اور معتزلہ وغیرہ | اب باقی ہے وہ لوگ کہ خالق خیر اُن کے نزدیک اور ہے اور
 مذہب اور انہیں کے اقوال اُن پر لازم | خالق شر اور ہے۔ اور وہ لوگ کہ بندہ کو اپنے افعال اختیار
 کا خالق جانتے ہیں۔ اور افعال غیر اختیاری کا مثل رعشہ وغیرہ کے خدا کو خالق سمجھتے ہیں۔
 معتزلہ وغیرہم کا رد | سو ان میں اخیر کے لوگ بھی ایک طرح سے ایک ہونے کے قائل ہوئے کیونکہ
 اوّل تو وہ اپنے آپ کو بڑے موجدوں میں گنتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید
 ہی کو اصل سمجھتے ہیں۔ اور دوسرے اُن کی اسی بات سے اُن کے ذمہ توحید لازم آتی ہے کیونکہ
 بندہ تو مخلوق خدا ہوا اور وہ ایک ہے اور اس کے افعال اس کی مخلوق ہوئے اور وہ لاکھوں
 کروڑوں ایک ایک آدمی صبح سے شام تک ہزاروں کام کرتا ہے اور ساری عمر کا تو کچھ ٹھکانا ہی
 نہیں۔ اور اس مذہب والے چنات اور فرشتوں کے بھی قائل ہوئے ہیں۔ اور وہ جاندار اور
 اگر آریہ افعال عبد کا خالق عبد کو سمجھیں تو یہ اُن کا بھی جواب ہو سکتا ہے ۱۲

صاحب اختیار ہیں اور فرشتے فقط اُن کے نزدیک اس کثرت سے ہیں کہ کوئی چیز اُن کے برابر نہیں ہو سکتی۔ سب مل کے تو اور بھی زیادہ ہوں گے۔ تو اس صورت میں بندہ کی مخلوقات خدا کی مخلوقات سے بڑھ گئی۔ اور یہ بات خدا کی عظمت اور قوت اور بندہ کی پستی اور ناچاری اور عجز کے ایسے خلاف ہے کہ جیسے ایک کاتین ہوتا یا دو دونی پانچ۔ اور خدا کی عظمت اور قوت اور بندہ کی پستی اور ناچاری بھی سب کے نزدیک خصوصاً اس مذہب والوں کے نزدیک مسلم الثبوت ہے بلکہ بعد غور کے اُسی درجہ کی ہے۔

مصنفؒ کی جانب سے | اور اس جگہ شاید کسی کو کلام ہو اس لئے میرے بھی جی میں آتا ہے کہ اس کو مفصل لکھوں۔ مگر اس اندیشہ سے کہ بات کہیں کی کہیں جا پڑے گی مسئلہ زیر بحث پر اجمالی نظر اور مطلب رہ جائے گا فقط اتنا اشارہ سمجھ والوں کے لئے کئے جاتا ہوں کہ دو دونی چار جو عقل کے نزدیک یقینی ہے تو اُس کے یہی معنی ہیں کہ جب عاقل دو کے معنی اور چار کے معنی اور دو کی دونی ہونے کے معنی خوب سمجھ لے گا تو پھر نہیں ہو سکتا کہ دو دونی پانچ یا دو دونی تین مثلاً کہنے لگے۔ ہاں اگر دو کے معنی تین اور دو کے معنی اکن سمجھ لے تو پھر وہ قیامت تک دو دونی چار نہ کہے گا۔ بلکہ دو دونی تین ہی کہے گا۔ اسی طرح جو خدا کے معنی اور عظمت اور قدرت کے معنی خوب طرح سمجھ لے گا تو پھر اُس سے نہیں ہو سکتا کہ خدا کو عظیم نہ کہے یا قدیر نہ سمجھے۔ اور اسی طرح جب بندہ اور عجز کے معنی سمجھ لے گا تو پھر اُس کو قدیر و عظیم نہ کہے گا اور جو اس پر بھی اپنی وہی مرغی کی ایک ٹانگ گلائے جاوے تو اُس سے کلام نہیں۔ فیحک یہ ہے کہ یہ سب جانتے ہیں کہ اگر افعال اختیار یہ انسان کے اختیار میں ہیں تو اختیار تو انسان کے اختیار میں نہیں کیونکہ یہ تو کوئی فعل نہیں جو اسے بھی اختیار ہی کہیں۔ بلکہ جیسے آدمی ہونا اور اندھا پیدا نشی ہونا یا انکھیا را ہونا یا گونا گوا ہر پیدا نشی ہونا۔ یا خلقت اس کے اختیار میں نہیں خدا نے جیسا بنا دیا بن گیا۔ اختیار بھی خدا نے پیدا کیا ہے۔ قطع نظر اس کے ظاہر ہونیکے اختیار تو جان کے ساتھ ہے جب یہ نطفہ یا اور کچھ تھا تو نہ جان تھی نہ اختیار تھا۔ جب خدا نے جان عطا کی اختیار بھی عطا کیا۔

بہر حال اختیار خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔ اسی طرح قدرت جو انسان کو عطا کی ہے وہ بھی خدا ہی نے عطا کی ہے۔ جب ہاتھ یا پاؤں کسی کا شل ہو جاتا ہے اور قدرت جاتی رہتی ہے پھر وہ نئے سرے سے قدرت پیدا کر کے کام نہیں کرنے لگتا؟ اور ایک ایک کام میں سوائے

قدرت اور اختیار کے ہاتھ پاؤں آنکھ ناک وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے پھر ایک ایک کام کے سبب ہزار ہوتے ہیں اور یہ سب سبب ان کے ہمارے اتفاق سے خدا ہی نے پیدا کئے ہیں اور بندہ خود خدا کا بنایا ہوا ہے۔ غرض جتنے ایک کام کے سامان ہیں وہ تو سب کے سب خدا کے بنائے ہوئے ہیں پھر بندہ کیونکر خالق ہوا۔ اس پر بھی بندہ اگر آپ کو خالق سمجھے تو بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ:-

مثال نمبر ۱ | دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر تکرار کریں ان میں سے ایک دوسرے سے اقرار کرے کہ جس کھیت میں یہ کھیتی پیدا ہوئی ہے وہ کھیت بھی تیرا ہے اور بیج بھی تو نے ہی ڈالا اور بیل، ہل، پاتھا اور جو کچھ سامان بیج کے بونے سے لیکر اس تک استعمال میں آئے وہ بھی سب تیرے ہی تھے اور وہ یہ بھی سب تیرا ہی صرف ہوا لیکن پھر بھی پیداوار میری ہے۔ سو ایسے ظالم کا جواب بجز سزا کے اور کچھ نہیں ہوتا اور ہر بل فہم یوں ہی سمجھ جاتا ہے کہ یہ جھوٹا ہے اور دوسرے آدمی کا دعویٰ سچا ہے۔

الغرض اس وجہ سے بھی اس قول سے اس قول والوں کو توحید کا بنا چاری اقرار کرنا پڑا اور خدا ان کے دعویٰ کا بالکل انھیں کے دعوے سے لازم آیا۔

مثیل نمبر ۲ | ایسی بات ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ میری بیوی رائڈ ہو گئی یا میرا بیٹا یتیم ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اس کا ہونا اور یہ کہنا خود اس کے دعوے کی تکذیب کرتا ہے تو گویا ظاہر میں یوں کہے کہ میرا بیٹا یتیم ہو گیا یا میری بیوی بڑھ ہو گئی۔ یہ حقیقت میں یوں کہتا ہے کہ میری بیوی مہا گن ہے اور میرے بیٹے کا باپ زندہ ہے۔

ایسے ہی یہ فرقہ بھی بظاہر تو یوں کہتا ہے کہ افعال اختیار کو بندہ پیدا کرتا ہے اور حقیقت میں پروردہ یوں کہتا ہے کہ خدا ہی پیدا کرتا ہے۔ اس صورت میں یہ فرقہ بھی توحید کا قائل ہوا۔

عبدہ یزد، یا مجوسیوں کی تردید | باقی ہے وہ لوگ جو خالق خیر اور خالق شر کے جدا جدا قائل ہیں ان کو بھی اگر بغور دیکھئے تو ایک خدا کے قائل ہیں اور ان کے قول سے بھی مثل فرقہ سابقہ کے ان کے قول کا خلا لازم آتا ہے تفصیل اس کی موقوف ایک مقدمہ پر ہے۔ اول اسے کان دھ کر سنئے من بعد مطلب کی بات عرض کروں گا۔

مقدمہ | جناب من ہم جو بُرے کام کرتے ہیں مثل چوری زنا وغیرہ کے اور اس کے کرنے سے بُرے کہلاتے ہیں اور ہماری طرقت وہ بُرائی عائد ہوتی ہے اگر خدا کو ان کاموں کا خالق کہیں گے تو اس کی طرف ان کی بُرائی رجحان کرے گی یا نہیں اور اسے بھی ہم ان کاموں کے سبب بُرا کہہ سکیں گے یا نہیں۔

سوان دو فرقوں کے گمان میں تو ظاہر کی رو سے انسان میں اور خدا میں کچھ فرق نہ معلوم ہوا اور یہ دھوکا پڑا کہ جیسے ہم بُرے کاموں کے کرنے سے بُرے کہلائے اگر خدا کو اُن کا خالق قرار دیں گے تو خدا کا بھی بُرا ہونا لازم آئے گا۔ اس بچاؤ کے لئے اُنھوں نے تو یوں کہا کہ خالق شر خود بندہ ہے اور اُنھوں نے یہ کہا کہ خالق شر اہرن یعنی شیطان ہے۔

مصنف کے فکرِ خالی سے افکارِ باطلہ کا رد | پس اس پیچیدان کی فہم ناقص میں یوں آتا ہے کہ یہ کچھ بات نہیں پیدا کرنا کجا اور کام کرنا کجا۔ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے قیاس کرنے کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں چیزیں ایک سی ہوں۔

تبصرہ | اگر یہی قیاس ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ناپاک چیز کے لگنے سے چیزِ ناپاک ہو جایا کرتی ہے پر نور آفتاب پاخانہ پیشاب پر پڑتا ہے اور ناپاک نہیں ہوتا۔ بلکہ اُٹا اُسے بھی منور کر دیتا ہے۔ اسی طرح خدا کا نور ہر چیز کے وجود کو محیط ہے پر اُن چیزوں کی بُرائی اُس تک نہیں پہنچتی۔ بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ بُری اور ناپاک چیز کا جس جگہ وجود ہوتا ہے وہ جگہ ہی بُری اور ناپاک ہو جاتی ہے۔ اور اُس کا بنانے والا بُرا اور ناپاک نہیں ہو سکتا۔

تمثیل نمبر ۱ | ظاہر ہے کہ اگر کوئی ہوشیار کوزہ گر جان بوجھ کر کوئی بُری مٹی شکل کا برتن بنائے یا کوئی بُرا مشاق خوشنویس دیدہ و دانستہ ایک بُر لفظ کسی کا غز پر لکھ دے یا کوئی آدمی کسی چیز سے کچھ پاخانہ اٹھا کر کسی کپڑے وغیرہ پر ڈال دے تو اُس برتن اور اُس حرف ہی کو بُرا کہیں گے اور کوزہ گر اور خوشنویس کو بُرا نہ کہیں گے۔ اور اُس کپڑے کو ناپاک سمجھیں گے۔ پر اُس آدمی کو جس نے اُسے ناپاک بنا دیا ناپاک نہ کہیں گے اور جس صورت میں ہمارا نزاع ہے وہاں تو یوں ہی ہے کہ انسان اُن حرکات اور سکنت کا محل اور مقام ہے سوان کی بُرائی سے اگر انسان بُرا ہو جائے تو عجب نہیں پر خالق بُرا نہیں ہو سکتا۔

تمثیل نمبر ۲ | دیکھنے کی جگہ ہے کہ پتلیوں کے ساتھ والے کسی پتلی سے تو اچھا کام لیتے ہیں اور حرکاتِ موزوں اور خوش آئندہ مثل ناچ وغیرہ کرتے ہیں اور کسی پتلی کو یوں ہی بے قاعدہ ہلاتے ہیں اور حرکاتِ ناموزوں کراتے ہیں۔ تو سب یوں ہی کہتے ہیں کہ فلانی پتلی خوب ناچتی ہے فلانی بُری۔ پریوں نہیں کہتے کہ پتلی والا خوب ناچا یا بُرا ناچا۔ یا اُس نے بُرا کیا بلکہ اُس کا بُری طرح پنا نا بھی اُس کے حق میں اچھا لگنا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اُس کی غرض جو تماشا ہے دونوں کاموں سے خوب نکلتی ہے۔

نتیجہ | الغرض بُرے کام کے پیدا کرنے سے خدا کی طرف بُرائی عائد نہیں ہو سکتی اور جب بُرائی عائد نہ ہوئی تو اُس کے حق میں بُرا بھی نہ ہوا۔ اور جب بُرا نہ ہوا تو اچھا ہو گا اور جب بُرے کام بھی خالق

کے حق میں اچھے ہوئے تو خالق شر بھی خالق خیر ہوا۔ اور خالق خیر تو ان کے نزدیک ایک ہی ہے تو جنہیں وہ دو بتاتے تھے وہ ایک ہی نکلا۔

ایک شبہ کا ازالہ | اور یہ بات کچھ محال نہیں کہ ایک کام ایک کے حق میں اچھا ہو اور ایک کے حق میں بُرا۔ کس واسطے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ چور اور قطاع طریق کو قید کرنا مار ڈالنا ان کے حق میں بُرا ہے بادشاہ اور رعایا کے حق میں اور سلطنت کے انتظام کی دستی کے لئے ایسا ہی اچھا ہے کہ جیسا کار گزاروں کا انعام و اکرام کرنا غرضکہ رعایت اور سیاست بادشاہ کے حق میں دونوں خیر ہی ہیں۔ پھر جن کے ساتھ کی جاتی ہے ان کے حق میں رعایت بہتر ہے اور سیاست بدتر۔ الغرض یہ فرقہ بھی اپنے خلاف مرضی بے کہے سب کے ساتھ بولیا۔

ینود کی منام پستی | اور ہنود گو بہت سے اوتاروں کے قائل ہوئے پرنکا ایک ہی کو جانتے ہیں۔ بلکہ اپنی مرجع بھی توحید ہی ہے غلط فہمی سے جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا یوں کہتے ہیں کہ سب اُسی ایک کا

مظہر ہیں۔ وہی صورتیں بدل بدل کر مختلف وقتوں میں ظاہر ہوا ہے باقی ہے بت یا اور معبود ان کے سوا انھیں خالق نہیں سمجھتے۔ یہ گویا عبادت کرتے ہیں۔ غرض کہ قاعدہ مذکورہ سے بوجہ احسن ہمارا مطلب ثابت ہوا کیونکہ اس میں تو زیادہ ہی کو دیکھتے ہیں اور یہاں سب ایک ڈھال ہو گئے۔

مشرکین ہند کا تردد | اور اگر بالفرض والتقدیریوں کہیں کہ یہ فرقے کسی طرح موحدین کے موافق نہیں تو بھی اجماع کے مقابل میں ہے اس قاعدہ سے یہ مطلب ثابت ہو جائے گا کیونکہ ابتدائے آفرینش عالم سے اب تک

سب موحدوں کا حساب کیجئے۔ اور ادھر حاصل جمع ان فرقوں مذکورہ کا نکالئے تو ان کو ان کے ساتھ نسبت عشر عشر کی بھی نہ ہوگی پھر ان میں وہ وہ صاحب کمال گذرے ہیں کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ حکمائے یونان اور پیشوایان بنی اسرائیل کہ جنہیں وہ اپنا نبی یا ولی کہتے ہیں۔ اور پیشوا و علمائے اہل اسلام کو ایک پلہ میں رکھئے اور اراکین فرقہ ہائے مذکورہ کو دوسرے پلہ میں۔ پھر انھیں تولئے اور ان کے اقوال کو ان کے اقوال سے موازنہ کیجئے اور محنت اور توجہ کو جو دین کی طرف رکھتے تھے ان کی بے توجہی اور غفلت سے ملائے پھر انصاف سے کہیے کہ کس طرف جی ڈھلتا ہے۔

ہر چند اس تقریر کے بعد کچھ حاجت نہیں کہ اثبات توحید کے لئے کچھ اور بیان کیجئے کیونکہ جیسے اس قاعدہ سے توحید ثابت ہوئی یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کوئی جہان میں منکر توحید ہی نہیں کہ اُس کے مقابلہ میں کچھ لکھئے ہر کوئی توحید کا مقرر ہے گو اُس کو اپنے اقراس کی خبر ہو یا نہ ہو اور ان لوگوں کی دلیلوں کا حال بھی معلوم ہو گیا جو توحید کے خلاف پر تکیہ لگائے ہوئے بیٹھے ہیں مگر اس لحاظ سے کہ اس قاعدہ سے مطلب کا ثبوت ظنی ہوتا ہے یقینی نہیں ہوتا جیسے اس قاعدہ کی تقریر کے

ضمن میں آوروں کی دلیلوں کا فاسد ہونا یقیناً معلوم ہو گیا ویسے ہی اپنے مطلب کے لئے بھی کوئی ثبوت یقینی چاہئے دشمن کے گھر کے ڈوہ جانے سے اپنا گھر نہیں بنتا ہے اس لئے جو کچھ فہم نارسا ہیں آتما ہے اہل انصاف کی خدمت میں گزارش کرتا ہوں۔

دلیل تمناع یعنی تعذالہ حضرت من اگر دو یا کئی صانع ہوں گے تو لازم آئے گا کہ یہ عالم بالکل نیست فساد عالم کو مستلزم ہے ونا بود ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو خدا ہو گا اُس میں کسی طرح کا نقصان نہ ہو گا۔ اگر نقصان ہو گا تو ہم میں اور اُس میں کیا فرق رہا ہم بھی تو بندے اسی صفت ہیں کہ ہم میں طرح طرح کے نقصان ہیں اور جس میں نقصان ہوتا ہے وہ آپ سے موجود نہیں ہو سکتا اور نہ ہم کو اگر وجود کا اختیار ہوتا اپنے لئے ساری خوبیاں موجود کر لیتے جس کو کسی چیز کا اختیار ہوتا ہے اپنے لئے کب کی کرتا ہے۔ جب یہ بات قرار پائی تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آدمی مخلوقات ایک کی ہوں اور آدمی ایک کی ہوں۔ نہیں تو ہر خدا میں آدمیوں آدمہ کی خدائی کی کمی اور کسر ہو گی۔ بلکہ ہر خدا ساری ساری خدائی کا مالک ہو گا اس صورت میں جیسا وہ کامل ہو گا دوسرے پر بھی اس کی تاثیر کامل ہی پڑے گی اس واسطے کہ موجودات اور خالق کی ایسی مثال ہے جیسے آفتاب یا چاند وغیرہ اور زمین آسمان وغیرہ کی آفتاب کی طرح کا اور چاند سے چاند کی طرح کا نور پھیلتا ہے اور ہر ایک کو حسبِ قابلیت منور کر دیتا ہے اور چیزیں تو فقط نظر ہی آنے لگتی ہیں پر آئینہ کا اُتے ہی نور سے کچھ اور حال ہو جاتا ہے خود بھی منور ہوتا ہے اور اوردن کو بھی منور کر دیتا ہے۔

الغرض جتنا چاند سورج میں فرق ہے اتنا ہی اُن کی شمعوں میں اور اور چیزوں کے منور ہونے میں فرق ہے پس جب خدا کا وجود بڑا ہی کامل ہو نہ یہ کہ تھوڑا بہت کامل ہے تو کامل کے طور پر مخلوقات میں وہ وجود سرایت کرے گا اب اگر ایسے ایسے دو یا کئی خدا ہوں گے اور مخلوقات مشترک ہو گی تو ہر طرف سے کامل ہی کامل وجود ہر مخلوق کے اندازہ اور حوصلہ کے موافق آئے گا۔ گز میں گز بھر اور بالشت میں بالشت بھر۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سانپہ میں دو چیزیں اور ایک سیر بھر کے برتن میں دو سیر اناج اور ایک جوتی میں دو پے ویسے دو قدم اور ایک انگر کہہ میں اُس کے موافق دو بدن اور ایک نیام میں اُسی مقدار کی دو تلواریں اور ایک مکان میں اُسی کی گنجائش کے موافق دو چاند اسباب نہیں سماتا اور دھینگا دھینگے سے ایک میں دو کو تو نے لگتے ہیں تو وہ سانپے اور وہ برتن وغیرہ ٹوٹ پھوٹ کر برابر ہو جاتے ہیں۔ سو اگر دونوں خداؤں کی طرف سے پورا پورا وجود ایک مخلوق میں سماتے لگے تو بیشک وہ مخلوق معدوم ہو جائے گی۔

دوسرے کا جواب اول | ہاں اگر خدائے تعالیٰ کے وجود کا کمال ثابت نہ ہوتا بلکہ احتمال نقصان کا ہوتا تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے دو چراغوں کا نور ملکر کامل نور ہو جاتا ہے ایسے ہی دو خدا کے وجود کا پرتو ملکر کمال کو پہنچ جاتا ہے مگر چونکہ اس کا کمال ثابت ہو چکا ہے تو اب بجز معدوم ہو جانے کے دینا بچہ مرقوم ہوا اور کچھ نتیجہ دو خدا کے وجود کے پرتو کے ملنے سے حاصل نہ ہوگا۔ ان دو وجودوں سے تو وہ ایک ہی بھلا جس سے بچا تو ہے۔

جواب دوم | مہربنا ہم پوچھتے ہیں کہ دو دو وجود دو خدا کی طرف سے مخلوق کو ملے ہیں اگر ایک ہی خدا کے خزانہ میں ہوتے تو بیشک دونوں ملکر ایک سے بڑھ جاتے۔ پس اس صورت میں ہر خدا میں حق حوں آدم کا نقصان نکلا۔ سو بھائی ایسے خداؤں کو جن میں نقصان اور کمی ہو سلام ہے۔ ہم اُسی کو خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اُسی سے وجود کون و مکان ہے سب چیزیں اُسی کے سہاے اور بھر پور قائم ہیں وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں وہ سب کی اصل ہے اور سب اس کی فرع ہیں۔

ہر منشتر کا مرجع حد ہے | اور کیوں نہ ہو جس کا رخانہ کو دیکھئے ایک اصل پر قرار ہے۔ نور آفتاب کو دیکھئے تو ہزاروں مکانون اور ہزاروں روشندانوں میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے۔ پر سب کو آفتاب کے ساتھ رابطہ ہے جو اُس سے ٹوٹ کر بگاڑے تو ایک کا بھی پتہ نہ ہے۔ عدد کے سلسلہ کو نظر کیجئے تو ایک سے لے کر غیر انتہائی پھیلا ہوا ہے کہیں دو ہیں کہیں تین کہیں چار کہیں پانچ کہیں دس کہیں بیس کہیں سو کہیں ہزار علی بن ابی القیاس۔ اور اُس پر کہیں جذر کہیں مجذور کہیں حاصل ضرب کہیں مضروب کہیں مضروب فیہ کہیں اصل قسمت کہیں مقسوم کہیں مقسوم علیہ وغیرہ۔ پر سب کی اصل وہی ایک ہے اگر ایک نہ ہو تو سب شیطانات کی تری سلسلے اعداد کی نیست و نابود ہو جاتے۔

موجوں اور پہلوؤں کے کارخانہ کو دیکھئے تو سب کی اصل وہی ایک جڑ ہے۔ آدمی وغیرہ کو دیکھئے تو سب اصل میں جسے انسانیت وغیرہ کہئے مشترک ہیں اسی طرح جس طرف نظر پڑتی ہے کوئی ایسا کارخانہ نظر نہیں آتا کہ جس کو کوئی سر منشا نہ ہو۔ پھر ان سر منشاؤں کو دیکھئے تو ان کا کوئی اور سر منشا ہے اور اسی طرح اوپر تک چلے جاؤ مثلاً مجھ میں تم میں ہندو مسلمان نصاریٰ یہود وغیرہ میں تو آدمیت مشترک ہے اور وہی سر منشا ہے اُسی نے ہر فرد بشر میں اپنی حکومت پھیر رکھی ہے۔ اور اپنے احکام مثل کلام و گفتگو شکل و صورت کے جاری کر رکھے ہیں تمام اُس کی رعیت اور تابع ہیں۔ جو صورت ملتی ہے اُس سے انکار نہیں ہو سکتا جو انداز ملا اُس سے بدل نہیں سکتا۔ بول چال کا تغہ اپنے جی سے دور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح گھوڑوں میں اور سر منشا ہے اور گدھوں کی اور اصل ہے اور کتوں کی اور اصل ہے ان سب اصلوں کی اصل جائز ہونا ہے ادھر نہایت کی علیحدہ اصل ہے اور ان کا اور ہی سلسلہ اور اور ہی سر منشا ہے۔ پھر ان کی اصل اور جانداروں کی جن جسمیت

کے زیر حکومت ہے۔ اسی طرح، دوسرے چلنے والے عام میں وجود کا اشتراک ہے۔

وجود عین موجودات میں | پر چونکہ شے مشترک عین اشیاء متعدد وہ نہیں ہو سکتی ہے تو تعدد کیوں نہ ہو اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ وجود عین عالم اور عین موجودات نہیں۔ بلکہ بایں لحاظ کہ بولا کرتے ہیں کہ فدا فی شے موجود ہے "اور فدا فی موجود نہیں" یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم کی ذات سے ایک جہدی چیز ہے نہیں تو یوں نہ ہو سکتا کہ ایک شے کبھی موجود ہو اور کبھی نہ ہو بلکہ ہمیشہ موجود رہتی۔ معنی اسب کا وجود یکساں نظر آتا ہے۔ یعنی جس طرح آسمان زمین کو موجود کہتے ہیں ویسے ہی ہمیں سمجھ میں موجود کہتے ہیں وہاں وجود کا کچھ اور نام نہیں ہو گیا یہاں کچھ اور نہیں ہو گیا۔ بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو دھوپ ہی کہیں گے ایسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں فرق ہے کہ اُس کے سبب دو نام ہو گئے ہیں۔ آسمان اور زمین کے وجود کو کچھ اور نام ہو اور ہمارے اور تمہارے وجود کا کچھ اور نام ہو۔ وہاں جیسے دھوپ سخن وسیع میں زیادہ آتی ہے اور دیر تک رہتی ہے اور سخن تنگ میں کم آتی ہے اور تھوڑی دیر رہتی ہے ایسے ہی زمین و آسمان کا وجود بڑا ہے اور دیر یا ہے اور ہمارا تمہارا وجود کم ہے چنانچہ دیر یا نہیں۔

عالم کا عارضی وجود کسی اعلیٰ وجہ کا فیض ہے | التخصہ وجود کے مشترک ہونے سے معلوم ہوا کہ وجود عالم میں اور خود عالم میں فرق ہے یہ دونوں بالکل ایک شے نہیں بلکہ بایں لحاظ کہ ایک شے کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم ایک خارجی چیز اور ایک عارضی شے ہے اور ذاتی نہیں۔ اور جب وجود عالم عارضی اور خارجی اور مستعار ٹھہر اہلی اور ذاتی نہ ہو تو ہم بقیاس اس بات کے کہ جیسے گرم پانی کی گرمی جو عارضی خارجی مستعد ہے آگ کی عطا کی ہوئی ہے۔ جس کی گرمی اہلی اور ذاتی ہے۔ یا جیسے قلعی دروازے کا نور جو آتہ کے مقابل ہو اہلی نہیں بلکہ آفتاب کا فیض ہے جس کا نور اہلی اور ذاتی ہے۔ بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود جو اہلی اور ذاتی نہیں ایک شے عارضی ہے۔ کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہوگا جس کا وجود اہلی ہوگا اور وہ بجز صانع کے اور کون ہے۔ غرض یہاں سے بھی یہ ثابت ہو گیا کہ یہ عالم خود بخود یوں ہی موجود نہیں بلکہ اس کے لئے کوئی موجب ہے اور یہ وہی پہلی بات ہے کہ جس سے اس رسالہ کا شروع ہوا ہے۔

ایک عمل اس بات سے تو تسلی ہوتی ہے کہ اس عالم کا وجود اہلی نہیں بلکہ ایک عارضی چیز ہے تو جیسے گرم پانی کی مثلاً گرمی جو اہلی نہیں عارضی ہے آگ کا فیض ہے جس کی گرمی اہلی ہے۔ ایسے ہی اس

۱۱ اشارہ موجودہ کا وجود اہلی اور فدا فی شے نہیں مستعار اور عارضی ہے ۱۲ +

عالم کا وجود عارضی ہے کسی موجود اصلی کا فیض ہوگا اور وہ موجود اصلی ہی اس عالم کا خدا اور خالق ہے۔ مگر چونکہ سب کا وجود ایک طرح کا نظر آتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ تو جیسے آفتاب سے گود ہزار ہا جگہ دھوپ پھیلی پرسب کے سب ایک ہی آفتاب کا فیض ہے۔ ایسے ہی یوں سمجھنا چاہئے کہ تمام عالم کا وجود بھی ایک موجود حقیقی اور اصلی کا پر نور ہے سو اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

ایک غلبون کا استیصال [باقی رہا یہ شبہ ہم نے مانا کہ موجودات کے وجود میں اس طرح کا فرق نہیں جیسا دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں۔ سب کا وجود ایسا ہی یکساں نظر آتا ہے جیسے اس میدان کی دھوپ پلور اس میدان کی دھوپ پر اگر غرض کریں کہ آسمان پر کئی آفتاب ہوں تو جیسے بہت سے ستاروں کا نور ملکر رات کو یکساں نظر آتا ہے ایسے ہی ان آفتابوں کا نور بھی ملکر یکساں ہی نظر آئے تو اگر اسی طرح کئی صانع بھی ہوں اور سب کے وجود کا پر توہ ملکر یکساں نظر آتا ہو تو کیا بعید ہے سو اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ ابتدا میں اس تقریر کے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جس کا رخانہ کو دیکھئے وہ کسی ایک چیز پر منقطع ہوتا ہے اور جس سلسلہ کو دیکھئے کسی ایک پر منتهی ہوتا ہے۔ چنانچہ دو چار مثالیں اعلیٰ دھوپوں کا کارخانہ آفتاب پر تمام ہونا ہے اور عدد کا سلسلہ ایک پر اور موجوں کا قصہ پانی پر اور سوا ان کے نور مثالیں بھی پہلے بیان ہو چکی ہیں سو معلوم ہوا کہ جتنی جہان میں پھیلاؤ ہیں وہ کسی ایک شے کی طرف سمٹتے چلے آتے ہیں جیسے مخروط یا زاویہ یا گاجر کے نیچے کی جانب ایک نقطہ پر سمٹتے چلے آتے ہیں اب ہم پوچھتے ہیں کہ وحدت شبہ مذکور دیکھیں آخر شبہ موجود دو میں سے ہے یعنی موجود کی قسم میں سے ہے۔ جیسے ہم تم انسان کی قسم میں سے اور پھر اشیا مذکورہ کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے کیونکہ آفتاب اور پانی وغیرہ کے بہت ٹکڑے ہو سکتے ہیں (چنانچہ تقابلاً ہے) اصلی جب ہوتا کہ ان کی وحدت کسی طرح زائل نہ ہو سکتی یعنی کسی طرح سے تقسیم نہ ہو سکتی اور کثرت کی گنجائش نہ ہوتی تو اس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے وحدت بھی عارضی ہوگی اور یہ وحدت بھی اُسی موجود اصلی کا فیض ہوگا جس کا فیض وجود عالم ہے تو بیشک اس کے اندر وحدت بھی اصلی ہوگی ورنہ ہمارا مطلب ہے ترات چند ہوں کا نام ہے [بخلاف کثرت کے کہ وہ حقیقت میں وجود کے اقسام میں سے نہیں غلطی کے باعث اسے موجودات میں سے شمار کرتے ہیں۔ بلکہ جیسے وحدت کی اصل وجود ہے کثرت کا مبنی عدم پر ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نور آفتاب ایک شے واحد ہے پر اگر دیوار میں ایک مکان کے دور و شندان برابر ہوں تو بسبب بیچ کے اندھیرے کے ہر و شندان کا نور جدا معلوم ہوگا۔ غرض یہ کثرت اندھیرے کے سبب معلوم ہوتی ہے۔ اگر ادھر ادھر نور بیچ میں اندھیرا نہ ہو یعنی دیوار کو مکان کے بیچ میں سے

اٹھا ڈالیں تو سب جگہ فور ہی ہو جاوے۔ اور یہ فرق اور امتیاز اور تعدد جس کا نام کثرت ہے باقی نہ رہے اور چونکہ اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں اور یہی عدم ہے تو معلوم ہوا کہ یہ کثرت عدم کے باعث معلوم ہوتی ہے چھ وجود کے اقسام میں سے نہیں۔

انقصہ کوئی یوں نہ دھوکا کھائے کہ کثرت بھی تو وجود کے اقسام میں سے ہے اور وجود عالم عارضی ہے تو یہ بھی کسی موجود حقیقی کا فیض ہوگا تو لازم آئے گا کہ کثرت بھی خدا کے اندر ہو۔ کیونکہ دوسرے کو فیض اُسی چیز کا ہوتا ہے جو اپنے اندر ہوتی ہے۔ آگ میں اگر گرمی نہ ہو تو دوسروں کو کیا گرم کرے۔ اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو اوصاف وجود کے اقسام میں سے ہیں اور عالم میں پائے جاتے ہیں جیسے مثلاً مینا ہونا تو وہ ضرور ہیں کہ خدائے تعالیٰ میں بھی ہوں اور جو اوصاف عدمی ہوں جیسے مثلاً نامینا ہونا وہ ضرور ہیں کہ خدا میں نہ ہوں۔ اور یہ کبھی ثابت ہوا کہ جو موجود اصلی ہوگا اس میں کسی طرح تقسیم کی گنجائش نہ ہوگی۔ نہیں تو وحدت جو اوصاف وجودی میں سے ہے دنیا پر بھی ظاہر ہوا، اُس میں اصلی نہ ہوگی حالانکہ یہ محال ہے کہ وجود تو اُس کا اصلی ہو اور سب قسم کا وجود موجودات کو اُس سے پہنچے اور ہر طرح کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو اور پھر اُس میں بعضی قسم وجود کے اصلی نہ ہوں اور یہ بھی ثابت ہوا کہ وجود اُس کا عین ذات ہے اور ذات اُس کی عین اوصاف ہے اور اوصاف اُس کے عین وجود ہیں یہ نہیں کہ ذات اُس کی اور ہے اور اوصاف اُس میں اور وجود اور ہے ورنہ دو خدا بیکار لازم آئیں گی۔ ایک تو یہ کہ اُس میں وحدت اصلی نہ ہو۔ حالانکہ اُس کی وحدت کا اصلی ہونا بھی ثابت ہوا۔ دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا وجود بسبب اُس کے کہ ہماری ذات پر ایک شے زائد ہے عارضی ٹھہرا ایسے ہی اُس کا وجود بھی عارضی ہوگا۔ پھر وہ موجود اصلی کیوں ہوگا۔

انقصہ وہ ایک شے مفرد بسیط ہے کہ عقل میں اُس کا مرکب ہونا کسی طرح نہیں آسکتا اور ان مضامین کی شرح خدا کو منظور ہے تو کہیں آئندہ کی جاوے گی۔

جواب تانی | دوسرا جواب کہ جس سے تقریر دلیل (مرقوم بالا) میں احتمال تعدد صانع کی گنجائش نہ ہے مقدمہ (۱) یہ ہے کہ اگر مثل دو آفتابوں کے کئی صانع ایجاد عالم میں شریک ہوں تو وہ دونوں جیسے صانع ہونے اور موجود اصلی ہونے میں شریک ہوں گے ویسے ہی کسی بات میں علیحدہ بھی ہو سکے کیونکہ جہاں تعدد اور اشتراک کسی بات میں پائے جاتے ہیں وہاں لازم ہے کہ کسی بات میں علیحدہ بھی ہوگی مثلاً دو آدمی باوجودیکہ آدمیت میں شریک ہیں کسی بات میں علیحدہ بھی ہیں۔ جیسی شکل و صورت اور قامت مکان و زمان رنگ و روپ مزاج وغیرہ میں اگر یہ علیحدگی اور فرق نہ ہو تو تعدد ہرگز نہ ہو ہی ایک آدمی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی

کہ تعدد اور کثرت اگر ایسی جگہ ہوں کہ وہ کسی بات میں مشترک بھی ہوں تو لازم ہے کہ وہاں کسی کسی بات میں علیحدگی اور کوئی کوئی خصوصیت بھی ہونی چاہئے۔ تو :-

مقدمہ (۲) | اب دوسری بات سنئے کہ ایسی جگہ نام باعتبار ان خصوصیات کے ہی ہو کرتا ہے مثلاً کلمہ بدھو وغیرہ یا عورت مرد یا ہندو مسلمان، انگریز یہود ان خصوصیات ہی کا نام ہے آدمیت جو ایک شے مشترک ہے وہ ان ناموں سے علیحدہ ہے۔ اس کو ان میں کچھ دخل نہیں اسی واسطے اگر پوچھتے ہیں کہ کلمہ مثلاً کونسا ہے تو یوں کہا کرتے ہیں کہ فلا نے کا بیٹا فلا نے کا پوتا فلا نے جگہ کار بنے والا فلا نے شکل و صورت کا علی ہذا القیاس۔ غرض اس سوال کے جواب میں اس کی خصوصیات ہی بیان کیا کرتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نام تمیز اور پہچان کے لئے ہوتا ہے۔ سو پہچان اور تمیز اگر حاصل ہوتی ہے تو خصوصیات ہی کے جاننے سے ہوتی ہے۔ الغرض کلمہ بدھو چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں آدمیت مشترک ہے۔ اسی طرح آدمی گھوڑا گدھا وغیرہ چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں زندگی اور جاندار ہونا مشترک ہے اسی طرح اوپر تک چلے چنوسے اور پر جو اشتراک ہے تو وجود میں ہے یعنی وجود سب میں مشترک ہے۔ اب سمجھنا چاہئے کہ موافق قاعدہ مذکورہ کے سب موجودات جیسے وجود میں شریک ہیں ایسے ہی کسی کسی بات میں مخصوص بھی ہوں گے۔ یعنی بعضی بعضی ایسی خصوصیات بھی ہوں گی کہ جن کے سبب ایک دوسرے سے متمیز ہو گا اور ہر ایک کے جہدے جہدے نام ہو جائیں گے۔

ذات سے کیا مراد ہے | سو ان خصوصیات ہی کو تقریر مرتومہ بالا میں ذات کہا ہے یعنی جو باتیں کہ موجودات میں سوائے وجود کے پائی جاتی ہیں ان سب کے مجموعہ کا نام ذات ہے۔ مگر ذات بے وجود کے معدوم محض ہے جب تک کہ اس کے ساتھ وجود نہ لگے۔ وہ کچھ شمار میں نہیں آتی۔

القصد ذات بے وجود کے موجود نہیں ہو سکتی اور اس کے موجود ہونے اور اس کے ساتھ وجود کے لگنے کے یہ معنی ہیں کہ جیسے درو دیوار زمین پہاڑ، آفتاب کے سبب درو منور اصلی ہے، منور ہو جا میں اور ان کی تیرگی اور اندھیرا جو ذاتی ہے نائل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی خداوند کریم کے باعث جو موجود اصلی ہے ذات کی ذی یعنی ان خصوصیات کی نیستی اور عدم اصلی زائل ہو جاتا ہے اور ایک طرح کا وجود حاصل ہو جاتا ہے۔ پر جیسے درو دیوار وغیرہ کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت ایسے ہی ذات کے وجود کو موجود اصلی کے یعنی خدا کے وجود سے کچھ نسبت نہیں۔

الغرض جیسی مثال مذکور میں آفتاب کے سوا سب چیزیں اصل سے سیاہ اور تیرہ ہیں۔ اور منور ہے تو آفتاب ہی ہے۔ چنانچہ تہہ خانوں وغیرہ میں جہاں آفتاب کی چمک بالکل نہ پہنچتی ہو

اور کچھ نظر نہ آتا ہو وہاں سپید و سیاہ برابر ہو جاتے ہیں۔ ایسے ہی موجود اصلی کے سوا جو چیز ہے اصل سے معدوم ہے۔ اگر کچھ وجود اسے ملتا ہے تو موجود اصلی کا پر تو اچھوتا ہے۔ جیسے درود یوار کا نور آفتاب کے نور کا پر تو ہے اور جیسے آفتاب میں سب درود یوار شریک ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک آفتاب سے سب جگہ و عہد پھیل ہی ہے۔ ایسے ہی موجود اصلی میں بھی سب موجودات شریک ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ سب جگہ و عہد موجود اصلی کے وجود کا پر تو ہے۔ اس تمہید کے بعد یہ گوش گزار ہے کہ اگر دو یا تری موجود اصلی اور صانع ہوں گے تو جیسے وہ موجود اصلی اور صانع ہونے میں شریک ہوں گے ویسے ہی ان میں کچھ خصوصیات بھی ہوں گی جس کے سبب وہ دونوں ایک ایک دوسرے سے متمیز ہوں گے۔ ورنہ دوئی نہ ہوگی۔ اور موافق تقریرات سابقہ کے وہ خصوصیتیں جو اسوا موجود اصلی کے ہیں اصل سے معدوم ہوں گی اور وہ اگر موجود بھی ہوں گے تو مثل اور موجودات کے عینی مثل ذات عالم اور ذات افراد عالم کے موجود اصلی کے پر توہ سے موجود ہوں گی۔ اس صورت میں تول تو موجود اصلی پھر وہی ایک نکلا بلکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ موجود اصلی کے معنی میں یہ بات داخل ہے کہ ایک ہی ہو کر رہتا ہے اس میں تعدد کا احتمال کرنا عقل کی نارسائی ہے۔ بلکہ ایسا ہے جیسے زید عمر و بکر میں کسی تعدد کا احتمال کئے دوسرے ہم میں ان صانعوں میں کیا فرق رہا۔ کیونکہ جب ان کے موجود اصلی میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کے پر توہ سے موجود ہیں تو یہ بات تو ہم میں بھی پائی جاتی ہے۔ سو یہ کیا نا انصافی ہے کہ انہیں تو صانع اور موجود اصلی کہو اور ہمیں نہ کہو۔

دوسرے ہمارا مطلب بھی توحید سے اتنا ہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ ایک موجود اصلی پر تمام ہوتا ہے سو یہ بات اس صورت میں بھی چل ہوگئی۔ کیونکہ جب موجودات صانع سے مثلاً پیدا ہوئے اور وہ دونوں ایک موجود اصلی میں شریک ہوئے اور اصل سے معدوم ٹھہرے تو یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کا فیض ان دونوں کے واسطے سے اوروں کو پہنچتا ہے جیسے پرالہ کے وسیلہ سے چھت کا پانی نیچے آتا ہے اور آتش شیشہ کے طفیل آفتاب کی سوزش اور چیزوں کو پہنچتی ہے اور آئینہ قلعی دار کے صدقہ سے آفتاب کا نور ان درود یوار کو پہنچتا ہے جو آفتاب کے مقابل نہیں ہوتے۔ ان سب صورتوں میں سب جانتے ہیں کہ یہ فیض حقیقت میں پرالہ اور آتش شیشہ اور آئینہ کا نہیں۔ گو ظاہر میں یوں ہی معلوم ہوتا ہو کہ انہیں کا فیض ہے مگر چھت کا پانی پرنے کی راہ سے آتا ہے پرالہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ آفتاب کی سوزش آتش شیشہ کی راہ سے آتی ہے۔ آتش شیشہ میں کچھ حرارت نہیں ہے آفتاب کا نور آئینہ کی راہ سے اور اشیا کو پہنچتا ہے۔ آئینہ میں ذرہ برابر نور نہیں ہوایسی طرح کے اگر بہت سے موجود اصلی اور کثرت سے صانع موجود ہوں تو توحید میں کچھ رخنہ نہیں پڑے گا بلکہ وہ محکم و مستحکم ہو جاوے گی۔

عام کی تمام اشیا فیضان فیض باقی کیلئے محض واسطہ ہیں خود موجودات و شریک نہیں | کیونکہ فلک اور زمانہ جو باعتبار شہرت کے

واقع عالم کا فاعل گنا جاتا ہے یا انسان حیوان وغیرہ کہ باعتبار ظاہر کے افعال اختیار کیا خالق معلوم ہوتا ہے۔
 دجنا چہ بہت سے نواؤں کو اسی سبب ان کی طرف خالق ہونے کا گمان بلکہ یقین ہے (یا دوا وغیرہ تاثیر کی چیزیں
 جو بہ نسبت اپنی تاثیروں کے موثر حقیقی یعنی خدا معلوم ہوتے ہیں۔ وہ سب چیزیں بہ نسبت اپنے فیوض کے
 وسیلہ فیض اور واسعہ ایجاد سمجھے جائیں گے اور ان کے خالق ہونے کا دھوکا جو بعض ظاہر پرستوں کو
 پڑا تھا بے محنت حل ہو جائے گا۔

الفرض قربان جائیے ایسے معترض کے کہ اُس نے اعتراض کیا کیا بہت سی مشکلات کے سمجھنے کا باعث
 ہو گیا۔ اگر یہ شبہ نہ پڑتا تو کہے کہ ہمیں اتنی جدوجہد کی فوجت پہنچتی جس سے ان اشیائے مذکورہ کا اسباب
 ہونا اور خدائے تعالیٰ کے مسبب الاسباب ہونے کے معنی ہیں معلوم ہوتے بلکہ یہ کیا بہت سے مسائل مختلفہ
 اور غیر مختلفہ حل ہو گئے۔ اب ہم پکے گلے کہہ سکتے ہیں کہ ماسوا خالق بزرگ کے جو چیزیں کہ ظاہر میں مصدر
 افعال یا مصدر تاثیرات معلوم ہوتی ہیں وہ سب خداوند بزرگ کے سامنے بمنزلہ آلات کے کارگیر کے سامنے
 معلوم ہوتی ہیں۔ ظاہر میں ان چیزوں سے کام ہوتا ہے حقیقت میں خدا کرتا ہے۔ اس میں بی ہویا ولی ہوا
 دیو ہویا پری ہوا اوتار ہوا فلک دوار ہوا ہویا دعا ہوا پتھر ہویا کوئی جاندار ہوا زمانہ ہویا مکان ہوا چاند
 ہوا سورج ہوا ستارے ہوں یا اور کچھ ہوسکتے سب خداوند کریم کے سامنے ایسے ہیں جیسے بڑھئی کے آگے
 بسولا نہانی برہ وغیرہ فرمانبردار ہوتے ہیں کہ بے ہلکے اسکے نہیں ملتے اور بے مرضی اسکے کوئی کام نہیں کرتے
 مردمان ظاہر میں تو انھیں ہی دیکھ کر حیران ہو گئے اور خالق ہونے کی تہمت ان اشیاء پر دھرنے
 لگے۔ بہت خیر گزری کہ ان ہشیار کو نہ دیکھا کہ جو ان سے بھی اعلیٰ درجہ پر ہیں اور ان سے مثل بیگاریوں کے
 کام لیتے ہیں۔ ورنہ انھیں خالق کا بھی خالق کہتے۔ انسان کے ہاتھ پاؤں کو کام کرتے دیکھ کر تو یوں کہنے لگے
 کہ انسان خالق افعال ہے اگر ان لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ انسان اپنے آپ کام نہیں کرتا قدرت اور قوت
 یہ کام کرتی ہے۔ اگر آدمی بیمار ہو جائے اور اس کے بدن میں ذرہ بڑا برضاقت نہ رہے تو جب دیکھیں کہ بھر
 کیا کرتا ہے تو اس وقت طاقت کو شاید خالق کا خالق کہنے لگیں اور اسی طرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ طاقت
 بھی ارادہ کے محکوم ہے کتنا ہی زور ملی کیوں نہ ہو اگر ارادہ نہ ہو تو خاک بھی نہ ہو سکے۔ پھر ارادہ بھی حاکم
 بارستقلال نہیں وہ بھی رغبت کے مشا۔ دل بہہ پیتا ہے۔ اگر کسی کام کی طرف رغبت نہ ہو تو کتنا ہی حاد
 ارادہ کیوں نہ ہو اس طرف کو ارادہ ہرگز بھی نہیں ہو گا۔ پھر رغبت بھی کسی طرف کو خود بخود نہیں متوجہ
 ہوتی جب تک کسی چیز کی خوبی اور اس کا نفع نہیں معلوم ہوتا تب تک اس طرف رغبت نہیں ہوتی۔
 ایقہ رغبت کی کارگذاری علم کے ہاتھ میں ہے۔ پھر علم اور خدا کے درمیان عقل اس طرح سے

واقع ہے کہ جیسے تیشہ کام کے اور کاریگر کے بیچ میں۔

اس سلسلے کے دیکھنے اور سوچنے سے صاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایسا قصہ ہے جیسے گلوں کے کارخانوں اور گھڑیوں وغیرہ میں بہت سی گلیں آگے پیچھے ہوتی ہیں۔ پھر اگر کوئی کام بینا منظر ہوتا ہے تو اول کل کو ہلاتے ہیں اور پھر بہتر ترتیب سب گلیں ملتی ہیں۔ اور آخر میں جو کام مقصود ہوتا ہے وہ اخیر کی کل سے ہوتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ گلیں اپنے آپ نہیں ملتیں۔ وہ بے حس و حرکت ہیں۔ اُن کے واسطے جب تک صاحب عقل صاحب ارادہ زور والا کام لینے والا نہ ہو گا کام نہ چلے گا۔ اور پھر اُس کام کا کرنے والا اُسی کو کہیں گے جو ان گلوں کا محرک ہو گا۔ اسی واسطے ریل کا چلانا ملازمین ریل کی طرف منسوب ہوتا ہے گلوں کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے اور اگر ہوتا بھی ہے تو مجازاً کہہ دیا کرتے ہیں۔

القصہ یوں ہی اس سلسلہ میں خدا کو فاعل حقیقی سمجھئے اور بنی آدم وغیرہ کو مثل اخیر کی کل کے فاعل مجازی قرار دیجئے اور مثل سائے اجزاء سلسلہ مذکورہ کے اس کو بھی ایک واسطہ ایجاد مقرر کیجئے ورنہ سب چیزیں اہل سے معدوم ہیں (چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا ہے) جو اپنے آپ معدوم ہوتا ہے وہ دوسرے کو کیا موجود کرے گا۔ ان کے حق میں تو یہی کہہ بن پڑتی ہے کہ جیسے چھت کا پانی پر نہالہ سے بہہ کر زمین وغیرہ کو تر کرتا ہے ایسے ہی مؤثر حقیقی اور موجود اہل یعنی خدا کی ایجاد کی تاثیر ان کے واسطے سے افعال وغیرہ تک پہنچتی ہے اور انہیں بھی موجود کرتی ہے۔ اور حقیقت اور ذات ان اشیاء مند بہ سلسلہ مذکور کی بھی (یعنی وہ خصوصیات جو اس وجود کے ان میں پائی جاتی ہیں جس کے سبب ہر ایک کا مجداً نام ہو گیا ہے۔ مثل خصوصیات افعال یعنی اُن کی ذات اور حقیقت کی) اہل سے معدوم ہیں۔ فرق اتنا ہی ہے کہ وجود ان کو پہلے عطا ہوتا ہے اور افعال کو پیچھے سو اس سے خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ خالق ہونا جب ثابت ہوتا کہ اُن کا وجود اہل ہوتا یعنی ان کی ذات میں خود موجود ہوتا۔ اپنے موجود ہونے میں دوسرے کے وجود کے محتاج نہ ہوتے۔ جیسے آفتاب روشن ہونے میں کسی اور آفتاب کا محتاج نہیں اور زمین آسمان اپنے روشن ہونے میں آفتاب کے محتاج ہیں ایسے ہی اُن کی ذات بھی خود موجود ہوتی اور اوروں کو موجود کرتی۔ ہاں یہ بات خداوند کریم ہی میں ہے۔

خدا کے قیوم ازل اور ابدی ہے [مگر چونکہ یہ بات بجز اس کے نہیں ہو سکتی کہ اُس کی ذات یعنی وہ خصوصیت کہ

جس کے باعث تمام موجودات سے متمیز ہو) خود موجود ہو بلکہ خود وجود ہو اور اوروں کا وجود اُس سے ایسی طرح نکلتا ہو کہ جیسے آفتاب کے در و دیوار کا نور دینے دھوپ نکلتی ہو۔ نہ یہ کہ کسی اور سے وجود نکلتا ہو اُس پر پڑتا ہو اور اُس سے موجود کر دیتا ہو تو ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ وہ نہ کبھی معدوم تھا اور نہ کبھی معدوم ہو گا۔ کیونکہ جیسے آفتاب خود منور ہے بلکہ ایک نور مجسم ہے اور اُس سے اندھیرا نائل ہو جاتا ہے

ایسے ہی اُس کے پر توہ وجود سے عدم زائل ہو جاتا ہے۔ جیسے اندھیرا آفتاب کے پاس نہیں پھٹک سکتا ایسے ہی خدا کے پاس عدم نہیں پھٹک سکتا۔ یہ بات جب ہوتی کہ خدائے تعالیٰ کی ذات یعنی جس سے کہ وہ اوروں سے متمیز ہو رہا ہے اُرد ہوتی اور وجود اُس کا اُرد ہوتا۔ پھر اُس وقت البتہ جدا ہونا ان دونوں کا ممکن تھا اور در صورت جدا ہو جانے وجود کے اُس کی ذات سے یوں کہہ سکتے کہ وہ معدوم ہو گیا۔ کیونکہ معدوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وجود اُس سے الگ ہو جائے۔ جیسے اندھیرا ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اُس جگہ سے نور زائل ہو جائے۔

غرض عدم کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وجود الگ ہو جائے۔ سو در صورتیکہ خدا کی ذات یعنی وہ شے کہ جس سے وہ اوروں سے جدا کہلاتا ہے وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا تو اس صورت میں اُس سے وجود کے الگ ہو جانے کے یہ معنی ہوں گے کہ وجود وجود نہیں۔ سو یہ بات دیوانے بھی نہیں کہتے عاقلوں کا تو کیا ذکر ہے۔ ہاں ماسوائے خداوند کریم کے اگر پہلے سے معدوم ہوں اور پھر معدوم ہو جائیں۔ چنانچہ بعضی بعضی موجودات میں مشاہدہ بھی ہوتا ہے تو عقل سے چنداں بعید نہیں۔ بلکہ عین مقتضائے عقل ہے کیونکہ ابھی ثابت ہو چکا کہ ماسواغ خداوند کریم کے جو کچھ موجود ہے اُن کی ذات اُرد ہے اور اُن کا وجود اُرد ہے اور جب وہ دو چیزیں ٹھہریں تو اُن کا جدا ہو جانا کچھ محال نہ ہوا۔

توضیح | اب ایسی بات کہ جس سے اچھی طرح ان ہشیار کے ذات اور وجود کا جدا ہونا واضح ہو جائے عرض کرتا ہوں۔ جناب من جب کوئی معمار مکان بناتا ہے تو اقل اُس کا نقشہ ذہن میں جمالیتا ہے اور پھر اگر بنکر وہ مکان گر جاتا ہے تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اُس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے اب سنئے کہ اُس نقشہ ہی سے وہ مکان اُرد مکانوں بلکہ اور چیزوں سے متمیز ہوتا ہے۔ سو یہ نقشہ اُس مکان کی ذات ٹھہری۔ کیونکہ مکرر یہ کر رہا ہوں کہ ذات اُسی کو کہتے ہیں جس سے تمیز حاصل ہو اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا انکھیاؤں کو نظر آنے لگا۔ اور اندھوں کے ہاتھ کو معلوم ہونے لگا۔ اور اُس میں آدمی آنے جانے اور اٹھنے بیٹھنے لگے یہ اُس کا وجود ہوا۔ سو اب دیکھئے ذات اُس مکان کی یعنی وہ نقشہ اور چیز ہے اور اُس کا وجود اور چیز ہے اور اسی سبب وہ دونوں کبھی اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی علیحدہ ہو جاتے ہیں اگر دونوں ایک ہی ہوتے تو علیحدگی نہ ہوتی۔ سو اس بات میں مکان اور زمین آسمان میں اور اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اُن کا بھی ایک نقشہ جدا ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ کوئی بنا محکم اور مضبوط ہے کوئی نہیں جیسے بعضے مکان بہت مستحکم ہوتے ہیں بعضے ویسے نہیں ہوتے۔ ہاں اگر خداوند کریم کا نقشہ یعنی

اس کی ذات اگر کسی کو معلوم ہو جائے تو بالیقین یوں کہہ اُٹھے کہ یہاں تعدد نہیں ذات اور وجود دونوں ایک ہی ہیں ساور قبل معلوم ہونے اُس نقشہ کے اگر کسی کو یہ بقیاس اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود کے جدا جدا ہونے کے توہمات پیدا ہوں تو وہ ایسے ہیں کہ جیسے مادر زاد اندھے کو یہ نسبت دیکھنے اشیا کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا ہوتے ہیں اور پھر سب غلط ہیں۔

ہاں موجودات کی نسبت اگر یوں کہا جائے کہ اُن کی ذات اور ہے اور وجود اور ہے تو ہم ہرگز انکار نہ کریں۔ کیونکہ ابھی بدلائل قویہ اس مضمون کو ثابت کیا ہے۔ غایۃ الامر یہ ہے کہ کوئی یہی کہہ گا کہ ہم نے مانا عالم کا وجود اور ہے اور اُس کی ذات اور نقشہ اور ہے اور اس سے ہم انکار بھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تمام عالم میں یہ بات ظاہر نظر آتی ہے۔ لیکن اب ایک بڑی شکل یہ ہے کہ نقشہ بھی تو ایک شے ہے آخر انھیں سمجھتے ہیں اور کسی کو بھلا اور کسی کو بُرا کہتے ہیں۔ یہ بات بے ہوشی نہیں ہو سکتی اور بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی۔ سو اگر نقشوں کے لئے بھی نقشے ہیں اور اُن کے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے تو یہ ایک شیطان کی انٹری ٹھیری۔ یہ بات تو سمجھ ہی میں نہیں آتی اور اگر اُن کا وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں تو اُن میں اور خدا میں کیا فرق رہا۔ وہ بھی مثل خدا کے موجود اعلیٰ اور موجود قدیمی ہوئے۔ سو اہل انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم حوصلگی پر نہ جائیں تو اس بڑی بات کو بنام خدا اس چھوٹے سے صفحہ سے ادا کرتا ہوں۔ واقعی ان نقشوں کے منجملہ موجودات کے ہونے کا انکار نہیں ہو سکتا ساری نشانیاں وجود کی موجود ہیں اور یوں بھی نہیں کہا جا سکتا کہ نقشوں کے لئے بھی نقشے ہیں اور پھر نقشے وجود جدا جدا ہیں نہیں تو ایک سلسلہ غیر متناہی نکلائے گا اور اُس کو کسی کی عقل قبول نہیں کرتی۔ پر اگر یوں کہا جائے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ شعاعیں لگی ہوئی ہیں۔ اور وہ شعاعیں آفتاب ہی کے سبب سے روشن ہیں۔ پر اُن کی روشنی ایسی عارضی نہیں جیسے زمین و آسمان در دیوار کی روشنی کہ اصل میں وہ تیرہ اور سیاہ ہیں پر آفتاب کا نور اُن کے اندھیرے کو مٹاتا ہے بلکہ وہ شعاعیں مثل آفتاب ہی کے اصل سے منور ہیں۔ ہاں اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پہنچتیں کیونکہ اول تو وہ آفتاب سے پیدا ہوئیں۔ دوسرے وہ بات کہاں جو آفتاب میں ہے۔

تقدیم کی تصویر | ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے سبب قدیم سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور وجود اصلی ہو مثل اس ظاہری وجود کے عارضی نہ ہو پر ویسا اصلی بھی نہ ہو جیسا خداوند کریم کا وجود۔ اور اُس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو اور اُس وجود پنہانی ہی کو تقدیر کہتے ہوں اور اس وجود ظاہری کو اُس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہے جیسے کنوئیں کے

عکس کو ہمارے ساتھ یا مہر کے حروف کو نگین کے نقوش کے ساتھ یعنی جیسے ہم کنوئیں کے کنارہ پر کھڑے ہوں تو گو بعینہ ہماری صورت نظر آتی ہے پر کچھ نہ کچھ مخالفت ضرور ہوتی ہے سر پہاں اوپر اور پاؤں نیچے ہیں تو دہاں اس کے برعکس ہے ایسے ہی مہر کے حروف میں اور نگین کے نقوش میں اُلٹے سیدھے ہونے کا فرق ہے۔ معنی اجو اصلیت کہ ہمارے وجود میں اور نگین کے نقوش میں ہے وہ کنوئیں کے عکس میں اور مہر کے حروف میں نہیں۔ ایسے ہی یہ وجود ظاہری اُس وجود باطنی کے مطابق بھی ہو اور مخالفت بھی ہو۔ جیسے یہاں کی خاکساری کو سب اہل عقل عزت اور فخر سمجھتے ہیں اور یہاں کے مشکبڑوں کو ذلیل جانتے ہیں اور یہاں کی سختیوں کو جو حقیقت میں مال خراج کر کے مفلس ہو جاتے ہیں غنی سمجھتے ہیں اور یوں کہتے ہیں مع تو نگری بدل است نہ بال۔ اور اُن کی بڑی عزت کرتے ہیں اور بنیلوں کو اگرچہ بڑے مالدار ہوں بمنزلہ مفلسوں سمجھتے ہیں۔ یہ شاید اُسی عکسی کا اثر ہو اور بمنزلہ ہمارے وجود اور نگین کے نقوش کے وہ وجود پنہانی وہ اصلیت رکھتا ہو کہ یہ وجود ظاہری بطور کنوئیں کے عکس اور مہر کے حروف کی وہ اصلیت نہ رکھتا ہو۔ اور عقل اُس وجود پنہانی کی موجودات کو ایسی طرح دریافت کرتی ہو جیسے حواس ظاہری آنکھ ناک کان اس وجود کے موجودات کو دریافت کرتے ہیں۔ پر جیسے آنکھوں کی صفائی اور عدم صفائی اور اشیا کے دور و نزدیک ہونے کے سبب نظر آنے میں فرق پڑتا ہے۔ ایسے ہی عقل کی تیزی اور گند ہونے کے باعث اور اُس عالم کی موجودات کے زیادہ اور کم جاننے میں فرق پڑتا ہو۔

فائدہ جلیلہ | اور اُس وجود پنہانی کے ماننے میں ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا تفصیل و اِس عالم کا قدیم سے جانتا ثابت ہو جائے گا اگرچہ بالا جمال جاننے میں وہ اِس وجود پنہانی کا محتاج نہیں بلکہ سب کو بغیر اِس کے بھی بالا جمال جانتا ہے۔

علم اجمالی سے کیا مراد ہے | پر اُس کے بالا جمال جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانتا کچھ نہ جانتا یہ تو جہل ہے اور عیب ہے، اور عیب کا اُس کی ذات و صفات میں پتہ بھی نہیں بلکہ اُس کا بالا جمال جانتا تفصیل و اِحاطہ سے بھی زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں جیسے آفتاب کی شعاعیں اور دھوپیں اُس کے نور کی تفصیل ہے۔ پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے گو نسبت شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے لیکن کھوں درجہ اُن سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ اُسی سے پیدا ہوتے ہیں اور اُس کو لازم ہیں۔ ایسے ہی اُس کے علم اجمالی سے علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجودات پنہانی کہیں تو کچھ مشکل نہیں اور ہم کو اُس کے قدیمی ہونے میں کچھ انکار نہیں۔ بہت ہو گا تو یہ ہو گا کہ تقدیر کا ہونا لازم آئے گا سو اُس میں کیا خرابی ہے اور جو کچھ چنے ہو گوں کو اُس کے ماننے میں خلجان پیش آتے ہیں کچھ

تو ان کو رفع کر دیا ہے اور جو کچھ باقی رہا ہے اُس کو بھی خدا نے چاہا کہیں بیان کریں گے۔ پر یہاں تو غرض اتنی بات سے ہے کہ یہ وجود ظاہری کسی کا دائمی نہیں اگر ہے تو خدا کا وجود دائمی ہے۔

عالم یا بعض ہشیائے عالم | اسو اب ہم یوں کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے بڑی غلطی کھائی جنہوں نے آسمان وغیرہ کو کا قدیم ہونا یا حل ہے | یوں کہا کہ معدوم نہیں ہو سکتے اور ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ اس بات کے اگر ان کے

نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ بات خود محال اور عقل سے دور ہے ان کا معدوم ہو جانا اُس وقت محال ہوتا کہ ان کی ذات اور وجود دونوں ایک شے ہوتی۔ دونہ ہوتی اس وقت یعنی بر تقدیر ذات اور وجود کے ایک ہونے کے اگر یہ معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ موجود اہلی معدوم ہے بلکہ وجود وجود نہیں اور در صورتیکہ وہ دونوں دو ہوں تو محال نہیں کہہ سکتے۔

محال کی صورتیں | کیونکہ محال ہونے کی بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ جو دو چیزیں آپس میں ایسی مخالفت رکھتی ہیں کہ وہ دونوں نہ ایک وقت میں ایک شے میں مجتمع ہو سکیں اور نہ دونوں سے وہ شے ایک وقت میں خالی ہو سکے جیسے ہونا نہ ہونا کہ یہ دونوں ایک وقت میں ایک شے میں نہ لکھتے ہو سکیں اور نہ یہ ہو سکے کہ کوئی شے ان دونوں سے ایک وقت میں خالی ہو۔ ایسی دو چیزوں کا یا تو ایک جگہ ایک وقت میں مجتمع ہونا محال ہے یا ایک شے کا ایک وقت میں ان دونوں سے خالی ہونا محال ہے سو اس کے اور کوئی صورت محال کی نہیں اور شاید اس میں کوئی نیم ملا تامل کرے سو ہاتھ کنگن کو اسی کیلئے تجربہ کر لے خدا نے چاہا تو ہر محال کا انجام انھیں دو باتوں پر آٹھیرا۔

معینا ہم سے بھی سنئے جو باتیں باہر صفت موصوف نہ ہوں گی تو وہ یا تو ایسی ہوں گی کہ ایک وقت میں ایک جگہ مجتمع ہو سکیں تو ان کا مجتمع ہونا تو ممکن ہی ہے۔ دونوں کے دونوں کا نہ ہونا بھی ممکن ہو گا یعنی ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی شے ہو کہ اس میں یہ دونوں نہ ہوں جیسے ایک شے میں دونوں لکھتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک جگہ مجتمع ہونے کے حقیقت میں یہ معنی ہیں کہ دونوں کو ایک وجود گھیرے ہوئے ہے جیسے جسم میں رنگ اور مقدار کہ ایک جسم واحد میں دونوں پائے جاتے ہیں۔ سو اس کے یہی معنی ہیں کہ ان دونوں کو ایک وجود محیط ہے یہ نہیں کہ ہر ایک کا وجود جدا جدا ہے نہیں تو یہ دونوں بھی مثل دو جسموں کے جدا جدا چیزیں ہوتیں۔ غرض ایک وجود میں دونوں باہم اس طرح صنم سے گزارتے ہیں کہ جیسے دو فقیر ایک گدڑی میں گزارا کر لیتے ہیں یہ نہیں کہ مثل دشمنوں کے ایک دوسرے کا ہونا نہیں چاہتا۔ پھر جب ان میں اتنی موافقت ہے تو ان کی طرف سے اس بات میں بھی انکار نہ ہو گا کہ دونوں کے دونوں عدم میں بھی ساتھ رہیں یعنی کسی شے میں دونوں نہ پائے جائیں کہ دونوں کے ایک جگہ موجود ہونے سے اتنی بات کل آئی کہ ان دونوں کی ذات میں کچھ مخالفت نہیں جو ذات وجود میں تھی۔ وہی عدم میں ہے یہاں اگر کچھ بدل نہیں گئی۔ کیونکہ ذات انھیں خصوصیات کو کہتے ہیں جو وجود سے علاوہ ایک چیز

موجودات میں ہو کرتی ہے یعنی جس سے کہ موجودات آپس میں ایک دوسرے سے عقل کے نزدیک متمیز ہیں چنانچہ اوپر اس کا بہت مذکور ہو چکا ہے غرض کہ جو دو چیزیں ایسی ہو کرتی ہیں کہ کسی شے میں اکٹھی موجود ہوں تو ان کو اس بات سے بھی اپنی ذات سے انکار نہیں ہو گا کہ دونوں کی دونوں کسی شے میں موجود نہ ہوں ورنہ لازم ہے کہ ایسی چیزیں نہ ہونے میں جمع نہ ہو کریں۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنگ اور مقدار ایک جسم میں جیسے لکٹھے موجود ہیں ویسے ہی رنج و راحت عقل وغیرہ اشیاء میں دونوں کے دونوں نہیں پائے جاتے کیونکہ ان چیزوں میں نہ کوئی رنگ ہے نہ ان کو یہ کہہ سکیں کہ یہ چیزیں مثلاً اتنی لمبی اتنی چوڑی اتنی موٹی ہیں۔

محلہ القیاس یوں سمجھو کہ اگر ایک شے میں کوئی دو چیزیں دونوں کی دونوں نہ پائی جائیں جیسے پانی میں نہ نور ہے نہ گرمی ہے اپنی آمل میں پانی ان دونوں سے غالی ہے تو ایسی دو چیزوں کی ذات میں اس سے بھی انکار نہ ہو گا کہ دونوں کے دونوں۔۔۔ کہیں ایک جگہ فراہم ہو جائیں۔ چنانچہ نور اور گرمی دونوں آفتاب میں مجتمع محال کی پہلی صورت اور اگر کہیں اس کے خلاف نظر آتا ہے جیسے درخت اور پتھر کہ یہ دونوں عدم میں مجتمع ہیں۔ چنانچہ انسان نہ درخت ہے۔ نہ پتھر پر وجود میں مجتمع نہیں ہو سکتے یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی شے ہو کہ درخت بھی ہو اور پتھر بھی ہو تو اس کی یہ وجہ ہے کہ یہاں بھی محال کی انہیں دو صورتوں مرقومہ بالا میں سے ایک پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں کہا کہ یہ درخت ہے تو ہم نے اُس کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ پتھر نہیں آدمی نہیں گھوڑا نہیں کیونکہ درخت تو وہی شے ہوگی جو نہ پتھر ہو نہ آدمی ہو نہ گھوڑا ہو پھر اگر وہ پتھر بھی ہو تو اُس وقت پتھر کا ہونا اور نہ ہونا ایک شے میں ایک وقت میں اکٹھے ہو گئے اور اب ظاہر ہے کہ محال کی پہلی صورت ہے۔

محال کا دوسرا محال ایسے ہی اگر کوئی دو چیزیں کہ اکٹھی ایک جگہ موجود ہو سکتی ہیں پر اکٹھی کی اکٹھی کسی شے سے زائل نہیں ہو سکتیں تو وہاں بھی وہی پہلی صورت محال کی ہوگی مثلاً جاندار ہونا۔ اور آدمی نہ ہونا۔ یہ دونوں مضمون ایسے ہیں کہ وجود میں تو مجتمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ گھوڑا یا کتھی وغیرہ جاندار بھی ہیں اور آدمی بھی نہیں پر یہ نہیں ہو سکتا کہ عدم میں بھی مجتمع ہوں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جاندار نہ ہو اور آدمی ہو اس میں بھی وہی کتنا ہے کہ جب تم نے کسی چیز کو یوں سمجھا کہ یہ آدمی ہے تو اُس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ جاندار بھی ہے۔ پھر اگر اُس کو یوں کہو گے کہ جاندار نہیں تو وہی لازم آگیا کہ جاندار بھی ہے اور جاندار بھی نہیں ہو یہ بھی وہی صورت محال کی ہے۔ غرض کہ محال اگر لازم آئے گا تو انہیں دو صورتوں کے پیش آنے کے سبب لازم آئے گا نہیں تو کوئی سی دو چیزیں لے لو۔ نہ ان کا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے اور نہ عدم میں۔ اب سنئے کہ جیسا ان دو چیزوں کا جو وجود میں مجتمع ہیں عدم میں مجتمع ہونا محال نہیں یا برعکس ایسا ہی ان کا جد اجداد ہونا بھی محال نہیں

کیونکہ جب اُن کو دُکھا تو یہ معنی ہوئے کہ اُن کی ذات جُدا جُدا ہے اور ذات کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہو چکی اور جب ذات جُدا ہوئی تو اکٹھے ہونے کے پھر یہی معنی ہیں کہ ایک وجود ان دونوں کو لپٹ رہا ہے ورنہ حقیقت میں جُدا جُدا چیزیں ہیں۔ سو ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو نکال لیں اور ایک کو رہنے دیں تو کچھ خلاف عقل نہیں اسی واسطے ہم بہت سی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ وجود میں مجتمع ہیں جیسے سُرخ اور خوشبو گلاب کے پھول میں یا عدم میں مجتمع ہیں جیسے گرمی اور نور بہت پانیوں میں اور پھر وہ علیحدہ علیحدہ پانی جاتی ہیں۔ چنانچہ بہت سے پھول اور کپڑے وغیرہ سُرخ ہوتے ہیں اُن میں خوشبو نہیں ہوتی۔ گلاب کے عرق میں خوشبو ہے تو سُرخ نہیں۔ گرم پانی میں گرمی ہے تو نور نہیں۔ گرم شبتاب یعنی جلنو کی دُم میں نور ہے تو گرمی نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس جو چیز جُدا جُدا پائی جاتی ہیں اُن کا وجود اور عدم میں مجتمع ہونا بھی محال نہیں اگر کہیں محال نظر آتا ہے تو محال کی آنکھیں دو صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ہے۔

اب غور کرنے کی جگہ ہے کہ ماسوا ایسی چیزوں کے جن میں ایسی مخالفت اور دشمنی ہو کہ نہ وہ وجود میں اکٹھے ہو سکیں نہ عدم میں۔ اس سے زیادہ احتمال نہیں ہو سکتے کہ جتنے میں نے بیان کئے چنانچہ اہل عقل پر مثل آفتاب کے روشن ہے۔ پھر اُن میں بھی اگر کوئی صورت محال ہے تو اسی سبب سے کہ وہی محال کی پہلی صورت یاد ہو چکی ہے۔ تو اب اگر یہ کترین یوں عرض کرے کہ موجود اعلیٰ کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان کا معدوم ہونا ممکن۔ تو کوئی ظلم کی بات نہیں۔ کیونکہ موجود اعلیٰ یعنی خداوند کریم کا وجود تو عین ذات ہے سو اگر وہ معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ وجود معدوم ہے۔ اور چونکہ معدوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وجود نہیں تو وجود کے معدوم ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ وجود وجود نہیں اور یہ وہی پہلی صورت محال کی ہے۔ بخلاف آسمان کے۔ اس لئے کہ اُس کا وجود اور ذات اور ہے چنانچہ اچھی طرح واضح ہو چکا، تو اگر وہ معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ اُس کی ذات سے یہ وجود ظاہری الگ ہو گیا اور ظاہر ہے کہ اس میں اُن دونوں محال کی صورتوں میں سے ایک بھی نہیں۔

ایقنہ محال اُسے کہتے ہیں کہ عقل اُسے قبول نہ کرے اور وہ فقط ایک بات سے حاصل نہیں ہوتا اُس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں جو وجود اور عدم دونوں میں اکٹھی نہ ہو سکیں یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہو جائیں یا کہیں عدم میں یعنی کوئی ایسی شے ہو کہ اُس میں وہ دونوں نہ پائے جاویں سو یہ بات موجود اعلیٰ کی معنی خدا کے معدوم ہونے میں تو لازم آتی ہے پر آسمان کے معدوم ہونے میں لازم نہیں آتی غرض اگر ان لوگوں کی مراد جو آسمان کے ہمیشہ ہمیشہ اسی طرح صحیح و سالم رہنے کے قائل ہوئے ہیں یہ ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ ایک خیال بے اصل ہے اب بجز اس کے کیا کہئے کہ جس نے یہ دعویٰ کیا اُس نے بڑی بھاری غلطی کھائی۔ کوئی کیوں نہ ہو بڑا ہوشیار ہو۔ اگر کوئی بڑا ہو کر اس جگہ چوک گیا ہو اور اس کترین خلائق نے ٹھیک کہا تو کیا مضائقہ ہے۔

گاہ باشد کہ کو دک نادان بخلط بردف زند تیرے

فساد راض و سنا اور اگر یہ مطلب ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو ہے پر کبھی معدوم ہونے کا نہیں ہمیشہ
اسی طرح قائم دائم رہے گا تو یہ بات البتہ ٹھکانے کی ہے۔ پر ظاہر ہے کہ یہ بات آنکھ سے تو معلوم نہیں ہو سکتی
کیونکہ حواس کی رسائی فقط زمانہ حال تک ہے آگے پیچھے کی انھیں کچھ خبر نہیں آنکھ کیا جانے کہ کل کو کیا ہوگا۔
زمین و آسمان تو درکنار اپنا حال تو ایک گھڑی کے بعد کا معلوم ہی نہیں۔ اب بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ یا تو
کسی رازدار خداوندی سے یہ حال معلوم ہوا ہو یا دلائل سے یہ بات ظاہر ہوئی ہو سو کسی رازدار خداوندی کا
تو حوالہ نہیں دیتے بلکہ اکثر ایسی باتوں کے کہنے والے اس بات کے قائل ہی نہیں کہ کوئی رازدار خدا بھی ہے اور
قائل بھی ہوں گے تو فقط امکان ہی کے قائل ہوں گے۔ اتنی بات کہ کوئی ہو بھی ہے یا جو لوگ کہ بعضے بعضے
اپنے پیشواؤں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ سچ کہتے ہیں شاید وہ ہرگز تسلیم نہ کریں اب یہی احتمال باقی
رہا کہ بوسیلہ دلائل یہ حال معلوم ہوا ہو سو دلائل سے کسی حال کے معلوم کرنے کی یہ صورت ہے کہ جب عقل دو
چیزوں کو دیکھے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ ہوتی ہیں تب دونوں ساتھ ہوتی ہیں۔ اور نہیں ہوتیں
تب دونوں نہیں ہوتیں جیسے آفتاب اور دن۔ کہ جو آفتاب نکلا ہوا ہو گا تو دن بھی ضرور ہی موجود ہو گا اور دن
موجود ہو گا تو آفتاب بھی ضرور ہی نکلا ہوا ہو گا۔ اس صورت میں تو عقل کو اگر ایک کا حال معلوم ہو جائے گا
تو بے تاثر دوسرے کے بھی ہونے کا یقین کر لے گی۔ یا کبھی یوں ہوتا ہے کہ عقل کو دو چیزوں میں ایک طرف
ارتباط اور موافقت معلوم ہوتی ہے جیسے آفتاب اور حرارت کہ آفتاب کو تو حرارت لازم ہے جہاں آفتاب
نمایاں ہو گا وہاں کچھ نہ کچھ حرارت بھی ضرور ہوگی پر حرارت بے آفتاب کبھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ آگ میں اور گرم دواؤں
میں حرارت سب کو محسوس ہوتی ہے۔ اس صورت میں آفتاب کو دیکھ کر تو حرارت کا یقین کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے
ہیں کہ جیسے ہمارے شہر میں اس وقت نسبت رات کے گرمی ہے ایسے ہی اور شہروں میں نسبت شب کے
گرمی زیادہ ہوگی۔ پر کسی چیز میں حرارت کو دیکھ کر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ آفتاب ہی سے گرم ہوئی ہے
ہو سکتا ہے کہ آگ سے گرم ہوئی ہو۔

جب یہ بات بیان ہو چکی تو اب سنئے کہ ہم نے جو آسمان کے ہمیشہ اسی طرح قائم رہنے کے دلائل کو تلاش
کر کے غور کیا تو دیکھا کہ اول تو جن کتابوں میں اس بات کو ثابت کیا ہے وہ خود مصنف ہی اس بات کے دلائل پر
اعتراف کر کے جب کوئی جواب نہیں ملتا ہمارے جھاک مار کر چپ ہو رہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ واقعی ان باتوں
میں کہ جن سے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں اور آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت

۱ جن چیزوں میں وجود اور عدم میں تلازم ہوا ان کے ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود اور عدم سے عدم معلوم ہوتا ہے ۱۲

اور ایسا ارتباط جیسا آفتاب اور دن میں ہے یا جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے ہرگز نہیں ملتا بلکہ وہ دلیلیں ہی خود تھوک کا ستون نظر آتی ہیں۔ کیونکہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ ان کو کوئی بے دلیل تسلیم کرے جیسا دو کا جفت ہونا مثلاً۔ بلکہ وہ بھی دلائل ہی سے ثابت ہوں تو ہوں۔ چنانچہ مدعیوں نے اسی واسطے پیش بندی کے لئے ان کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت سی جان ماری ہے لیکن دروغ کو فروغ نہیں ہوتا۔ خدا کے فضل سے وہ دلیلیں بھی ثابت نہ ہوئیں آسمان کا ہمیشہ رہنا تو درکنار اگر کوئی سمجھ کر ان دلائل ہی کے ثبوت سے انکار کر بیٹھے اور مدعیوں کے فریب میں نہ آئے تو ہم جانتے ہیں کہ اہل فہم اس کو کم فہم نہ کہیں گے بلکہ اہل انصاف سے قویوں توقع ہے کہ آخر میں اور مرحبات پیش آئیں اور اگر کوئی پیاس خاطر ان مذہب والوں کے تعصب ہی کرے اور دن کو رات ہی بتانے لگے اور اپنی ہی کہے جائے اور اوروں کی نہ سنے تب بھی بیش بریں ہوگا کہ سب میں اوپر کے آسمان کا جو ان کے نزدیک نواں ہے ہمیشہ رہنا ان دلائل سے نکلے اگر اندیشہ تطویل اور خیال اشکال ہوتا تو ان دلائل کو مفصل بیان کر کے ایک ایک کا حال دکھلاتا۔ پر ایک تو اصل سے یہ مضمون مشکل پھر رد و قدح میں خدا جانے نوبت کہاں کی کہاں پہنچے۔ یہ ایک رسالہ مختصر ہے۔ کوئی دفتر طویل و عریض نہیں جس میں جو چاہئے سو بھر دیجئے۔ معہذا اگر میرا اعتبار نہ ہو تو آسمان کے احوال کی کتابیں مشہور و معروف ہیں اہل فہم اپنی خود تسلی کر لیں اور نہ کریں تو میں ایک سہل طریقہ سے تسلی کئے دیتا ہوں ذرا کان دھر کر سنے۔ جناب من دلائل سے اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا کوئی محال ہونا ثابت کرے تو بعد اس کے کہ اس کا ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانشمندوں کے لئے واضح ہو چکا ایسا ہے کہ کوئی بڑا عالم فاضل ہوشیار عقلمند کسی مکان میں بیٹھ کر قریب شام کے جیسی گھڑی کے وسیلہ سے کسی جاہل سے جاہل بے وقوف کم عمر سے جو بلند مکان پر کھڑا آفتاب کو نکلا ہوا دیکھتا ہو پکار کر یوں کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا۔ اب دیکھئے کہ وہ سنے والا ہوشیار یا یہ عقل نہیں رکھتا کتنا ہی اس کہنے والے کا معتقد کیوں نہ ہو اور جانتا ہو کہ علم و فضل میں یتائے روزگار ہے اس کی بات کبھی نہیں مانے گا۔ اور اپنے یقین کے بھر دسیوں ہی کہے گا کہ بیشک یہ گھڑی غلط ہے۔ اگرچہ وہ یہ بات بھی نہ جانتا ہو کہ گھڑی سے کیونکر وقت کو دریافت کر لیتے ہیں غلطی کی وجہ معلوم کرنی تو درکنار اس اپنی نہ جاننے اور اپنی بے وقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اس بات کے غلط ہونے میں متامل نہ ہوگا اسی طرح جب یہ واضح ہو گیا کہ ماسوائے موجود اہلی کے جو سوائے خداوند کریم کے اور کوئی نہیں سب کا وجود عارضی ہے تو یہ قوت سب بے وقوف بھی اس بات کو سمجھ کر اس کے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز تامل نہ کرے گا۔ پھر اگر افلاطون بھی لے چونکہ آسمان ممکن ہے لہذا ابدی نہیں ہو سکتا بلکہ ارادہ اور مشیت خداوندی کے تابع ہے جب تک چاہے باقی رکھے جب چاہے فنا کر دے۔ اور ارادہ خداوندی کا صحیح علم اسی کے فرمانے سے ہو سکتا ہے عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے +

زمین سے نکل کر آئے اور ہزاروں دلیلوں سے اس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور اس کا معدوم ہونا محال ہے تو گو ان دلیلوں کو نہ جانتا ہو بلکہ ان کے سمجھنے کی بھی لیاقت نہ رکھتا ہو یوں ہی کہے گا کہ ان دلیلوں میں کچھ نہ کچھ قصور ہے۔

الفرض جو دلائل کہ آسمان کے معدوم ہونیکے محال ہونے میں ہیں ان کے غلط جاننے کیلئے خود انکا جاننا کچھ ضرور نہیں۔ اور اگر نظر ان دلائل سے جو آسمان کی ہمیشگی کی اثبات کے ہیں یہ بات ہے کہ ہر چند آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن ہے مگر معدوم نہ ہوگا۔ تو یہ بات اول تو ہمارے دعوے کے خلاف نہیں۔ کیونکہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن۔ اس کا تو ابھی ہمیں بھی دعویٰ نہیں کہ بالضرور معدوم ہی ہوگا۔ دوسرے دوام کسی ایسی شے کا جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتا کہ کسی کو ارادہ الہی کی خبر ہو جائے کیونکہ ایسی باتوں کے دریافت کرنے کے تین احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ارادہ الہی کے ایسی باتوں کی نسبت کچھ خبر ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ حواس سے معلوم ہو۔ اعمیٰ دیکھنے کی چیز دیکھنے سے سننے کی بات سننے سے مثلاً صورت اور رنگ آنکھوں سے معلوم ہوتی ہیں اور آوازیں کان سے سو جو اس کا حال یہ ہے کہ ان کو اگلے پچھلے زمانہ کی کچھ خبر نہیں ہوتی۔ البتہ فی الحال جو چیز موجود ہو اور ان کے دریافت کرنے کے قابل ہو تو ان سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس لئے کتنی ہی آنکھیں چیر چیر کر دیکھو ایک گھڑی پہلے اور ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہو سکتے۔ اب دیکھئے آسمان کا ہمیشہ اسی طرح رہنا فی الحال آنکھوں سے تو معلوم نہیں ہو سکتا تیسرا احتمال یہ ہے کہ جیسے گھر میں آفتاب کو دیکھ کر جنگل میں دن ہونے کو یاد ہو پ کو دیوار پر ٹیک کر آفتاب کے غروب ہونیکو دریافت کر لیتے ہیں۔ اسی طرح کسی بات سے یہ بات دریافت کر لیں کہ آسمان ہمیشہ اسی طرح دائم قائم رہے گا اس کو استدلال کہتے ہیں اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت کریں اسے دلیل کہتے ہیں اور دلیل سے مدعا کے معلوم ہو جانے کی لم یہ ہوتی ہے کہ دلیل کو مدعا ایسی طرح لازم ہوتا ہے جیسا آفتاب کو دن یا دن کو آفتاب لازم ہوتا ہے غرض اس ارتباط اور ملازمت ہی پر مدار کا استدلال ہے۔ اگر یہ ارتباط اور ملازمت زائل ہو جاوے تو پھر استدلال بھی غلط ہو جاوے۔

سو ہم نے آفتاب کی اور نور کی ملازمت۔ اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کر کے دیکھا تو حقیقت میں ان کا ارتباط اتفاقی نظر آیا اور یہ بعینہ ایسی مثال ہے کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے نیچے اس طرح سے دیکھا کہ جس وقت وہ کتا ٹھیر گیا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھیر گئی اور جب وہ کتا چلا تو اتفاق

سے نہ مل سکا۔ یہ ہے کہ عالم قدیم ہو تو اس کی قدامت کی دلیلوں کا ماخذ محض اس کے لوازم ہوں گے اور اشیائے عالم کے ساتھ جو چیزیں بظاہر ملازمت رکھتی ہیں ان کا لزوم اتفاقی ہے ذاتی نہیں۔ جو مشیت ایزدی پر موقوف ہے ۱۲ +

سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی۔ اور پہلے اس سے نہ کبھی کتے کو دکھایا تھا نہ گاڑی کو نہ ان کا کچھ حال کسی سے سنا تھا۔
 غرض اُس سادہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط کو دیکھ کر یہ یقین ہو گیا کہ گاڑی
 کتے کی تان چلتی ہے اور یہ نہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور معیت اتفاقی ہے۔ یہ معیت باہمی کچھ ضروری نہیں۔
 اب اہل انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباط اتفاقی ہو تو کسی
 کے پاس کیا دلیل ہے جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے اتفاقی نہیں یعنی اس کے خلاف ہونا
 ممکن ہی نہیں۔ بلکہ بنظر اس بات کے کہ آگ ایک جدی چیز ہے اور حرارت جدی چیز۔ دچنانچہ اپنے دل
 میں دونوں کو جدا سمجھتے ہیں۔ آگ کو ایک اصل شے سمجھتے ہیں اور حرارت کو اُس کی ایک صفت جانتے ہیں۔
 یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر میں جدا جدا ہو جاویں تو کیا عجب؟ کیونکہ ان
 دونوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجود ظاہری میں اکٹھے ہیں جیسے وجود باطنی میں جدا جدا ہیں یعنی
 جدا جدا سمجھ میں آتے ہیں اور وجود ظاہری میں اکٹھے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو جن کی ذات اور حقیقت
 جدا جدا ہو ایک وجود ظاہری محیط ہو جائے۔ جیسے شکر اور پانی اصل سے جدا جدا ہیں مگر بعد شربت بنا لینے کے
 وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں یا جیسے شور پانی کہ اُس میں اجزائے نمک جدا ہیں اور پانی جدا ظاہر
 میں یہ بھی مثل شربت کے ایک نظر آتے ہیں اور حقیقت میں دو چیزیں جدا جدا باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی
 ہیں اور ظاہر میں کسی سے باسانی جدا جدا نہیں ہو سکتیں۔ اگر بھیکے کی ترکیب کسی کو معلوم نہ ہوتی تو شربت کے
 اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا تو کسی کو یقین بھی ہو سکتا۔ پر شور پانی کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا ہر کسی کو
 یقین نہ ہوتا مگر غنیمت ہے کہ بوسیا بھیکے کے یہ بات دریافت ہو گئی۔ غرض اسی طرح اگر کوئی بھیکایا اور کوئی
 ترکیب خدا کے یہاں ایسی ہو کہ جس سے آگ سے آگ کی حرارت اور اُس کی چمک اور آفتاب اُس کی حرارت
 اور اُس کی چمک اور آسمان سے اُس کا وجود اور اُس کی یہ ہیئت جدا ہو جائے تو کچھ دور نہیں بہت ہو گا تو یہ
 ہو گا کہ یہیں تمھیں علوم نہ ہو سو ہم پر کونسا علم اور قدرت اور دانائی اور حکمت ختم ہو چکی ہے۔ بہت سی
 ایسی ترکیبیں ہیں کہ متقدمین کو اُن کی خبر نہ تھی متاخرین ہی نے اُنھیں ایجاد کیا ہے۔
 معینہ بسا اوقات دیکھتے ہیں کہ حرارت برودت ایسی اشیاء کی جو دوسروں کے ساتھ ہو اُگرتی ہیں اپنے
 ٹھکانوں سے الگ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً پانی اُس سے ٹھنڈا ہے اگر اُس کو گرم کیجئے تو اُس وقت اُس سے
 برودت علیحدہ ہو جاتی ہے اور حرارت اُس میں آجاتی ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دور ہو جاتی ہے
 اور برودت آجاتی ہے۔ اب کون نہیں جانتا کہ برودت پانی کی ذاتی چیز ہے۔
 معینہ ایسی طرح اُس سے علیحدہ ہو جاتی ہے کہ برودت کی جدا جدا اوقات حرارت آجاتی ہے اُس وقت

اُس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جس نے کبھی پانی کو نہ دیکھا ہو اور نہ اُس کا کچھ حال سنا ہو تو بالیقین یوں ہی معتقد ہو کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے۔ اب ان مشاہدوں سے صاف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت برودت، یوسست، رطوبت، نور، ظلمت، بقا، فنا، ماسوا، اس کے اور کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم میں سے ہیں سب قبل انفصال میں ہو سکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے سو ہم جانتے ہیں کہ بعض حیوانیات یہود و نصاریٰ اور اہل اسلام کے جو افسانے کچھ ایسے مشہور ہیں کہ آگ میں وہ گرے نہ جلے بلکہ اُن کے حق میں وہ آگ مثل پانی کے ٹھنڈی ہو گئی۔ کچھ عجب نہیں کہ سب صحیح ہوں اگر یہ بات کسی معتبر تاریخ سے ثابت ہو جائے تو ہم بیشک تسلیم کر لیں اور ہرگز انکار نہ کریں اور یہ نہ دیکھیں کہ ہمارے باپ دادا یا ہماری قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں بلکہ ساری ایسی باتیں جن میں ملازمت کا خلاف لازم آتا ہو جیسے کثرت امتداد اور کثرتوں کا حال سنتے ہیں۔ ہمارے نزدیک سب اسی قسم کے ہیں بالحد ملازمت اور ارتباط جو دو چیزوں میں ہو کر تا ہے تو اُس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ دو چیزیں اکٹھی رہتی ہیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہو سکیں بلکہ بہت سی اصلی خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ سبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہو جاتی۔ اگر وہ خارجی چیز عالم میں نہ ہوتی تو کسی کو بھی اُن کا زائل ہو جانا خیال میں نہ آتا اگر آگ اور آفتاب نہ ہوتا تو پانی کی برودت کے زائل ہو جانے کا اور اُس کے گرم ہو جانے کا کسی کو احتمال بھی نہ ہوتا۔ اگر ہمارے تمھارے ہاتھ پاؤں کا زور و ہوا وغیرہ کی طاقت کا کچھ ظہور نہ ہوتا تو ہرگز پتھر وغیرہ اشیاء کی جو اوپر سے نیچے کو گر کر رہتی ہیں اوپر کی جانب جانے کی کوئی صورت نہ ہوتی سو اگر کسی شے کو کسی شے کا لازم کہو گے تو بہت سے بہت یہ ہو گا کہ اُس کو اسکی خاصیت ذاتی کہو گے۔ تو جیسی یہ خاصیتیں (جن کا ہم نے بیان کیا) کسی خارجی سبب سے زائل ہو جاتی ہیں ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی زائل ہو جائے تو کسی کو کیا انکار ہے۔

الفصل اگر کوئی بوجہ دلائل آسمان کے دوام اور بقا کو ثابت کرے گا تو بیش بریں نیست یہ معنی ہونگے کہ اُن دلائل میں اور اس مضمون میں ملازمت اور ارتباط ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ آسمان میں اور دوام میں ملازمت ہے اور یہ اُس کی اصلی خاصیت ہے اس سے اپنے آپ زائل نہیں ہو سکتی سو ابھی واضح ہوا ہے کہ اول تو یہ ملازمتیں جو باہم اشیاء میں معلوم ہوتی ہیں منظر حقیقت میں سب اتفاقی ہیں۔ چنانچہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے اس لئے کہ مثلاً آگ جلاتی ہے تو اُس کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ آگ کمال درجہ کی گرم ہے پر گرم ہونے کا سبب پوچھئے تو کوئی کیا بتائے۔ بجز اس کے نہیں کہا جاتا کہ یوں ہی بے سبب آگ اور حرارت کو خداوند کریم نے جمع کر رکھا ہے سو اسی کو اتفاقی کہتے ہیں کہ دو چیزیں بے سبب خدا کے جمع کرنے سے جمع ہو جائیں جیسے کتے اور گڑی کی مثال گزری یا جیسے ایک آدمی کا سیاہ رنگ ہو اور لمبا قد ہو تو اس صورت میں سیاہی اور لمبائی جو باہم مخلوط

اور مربوط ہیں تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں۔ لمبائی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور رشتہ نہیں۔ نہیں تو بہر حال کچھ ہی رہتے۔ غرض آگ کے ساتھ حرارت اور پانی کے ساتھ برودت بے سبب مجتمع ہیں اور کوئی تلاش کر کے کوئی سبب نکال بھی لے تو وہ سبب آگ کے یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہو گا سو انجام کو کہیں کہیں سلسلہ منقطع ہو جائے گا اور وہی اتفاقی اجتماع کھلے گا۔ اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں ورنہ کتے کی چال اور گاڑی کی چال میں حقیقہً ملازمت ہوتی اسی طرح سیاہی اور لمبائی میں فی الواقع ارتباط ہوتا۔

الفصلہ اگر کوئی دلیل سے آسمان میں اور اُس کے وجود میں جو ایک سے جدا گانہ ہے چنانچہ مگر سبب واضح ہو چکا ہے ملازمت ثابت بھی کر دے تو وہ حقیقت میں ملازمت نہ ہو گی کیا اتفاقی اجتماع ہو گا۔ سو اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں مہذبہ اہماں دو چیزوں میں ملازمت ہوتی ہے تو اس سے زیادہ ایک کو دوسرے سے ارتباط نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کی خاصیت ذاتی ہو سو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ خاصیتیں ذاتی گوانے آپ زائل نہیں ہو سکتیں پر خارجی اسباب کا زائل ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ پانی کے گرم ہو جانے اور پتھر کے اوپر کی جانب پھینکنے کی مثال سے یہ بات خوب واضح ہو گئی اسی طرح بہت سے بہت آسمان کا دوام اُس کی ایک خاصیت ذاتی ہو گا سو وہ بے سبب اگر زائل نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ کسی خارجی سبب سے زائل ہو جائے۔ اس کے بعد ہم یہ پوچھتے ہیں کہ جن چیزوں کے وسیلے سے آسمان کے دوام کو ثابت کرتے ہیں وہ بھی آخر منجملہ مخلوقات ہیں خالق نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوقات سب معدوم ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ بخوبی واضح ہو چکا ہے۔ سو اگر بالفرض والتقدیر ان چیزوں میں اور آسمان کے دوام میں ملازمت حقیقی بھی ہو جب بھی تو دوام ثابت نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تک وہ اشیاء موجود رہیں گی تب تک آسمان کا وجود قائم رہنا ضرور ہو گا مگر در صورتیکہ وہ اشیاء خود معدوم ہو سکتی ہیں تو آسمان کا وجود کیونکر بایں دار رہے گا۔ الغرض کوئی ماننے یا نہ ماننے پر انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے حواس سے آسمان کا دوام معلوم نہیں ہو سکتا ایسے ہی بواسطہ ملازمت بھی اُس کا دوام بلکہ ساری ایسی چیزوں کا دوام جن کا وجود اور ہے اور ذات اور معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر کسی طرح یہ بات دریافت ہو جاوے کہ ارادہ خداوندی نسبت آسمان کے یوں مقرر ہوا ہے کہ آسمان ہمیشہ اسی طرح قائم رہے تو البتہ ہم انکار بھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے مگر عام کے احوال میں غور کرنے سے اور اُس کے تغیرات کے مشاہدہ سے گمان غالب یوں ہے کہ ایک دن آسمان کا دوام یہ کا رخانہ بالکل درہم و برہم ہونے والا ہے۔

حقیقت عالم | شرح اس کی یہ ہے کہ جیسے انسان اربع عناصر سے یعنی آب خاک ہوا آگ سے جو باہم

لے دھماکے سے ہے کہ مجموعہ عام انسان کی طرح مختلف مزاجوں سے مرکب ہے اور ان مزاجات مختلف کے افراد و تقریب کے باعث اُس کے حالات میں ایسے تغیرات پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ جن کو اگر صحت۔ مرض سے تعبیر کیا جائے تو یہی ہے۔ انہیں تغیرات کا باعث (بقیہ حاشیہ پو صفحہ ۳۷)

خلاف مزاجی اور دشمنی رکھتے ہیں مرکب ہوا ہے۔ ایسے ہی یہ عالم بھی اشیاء مختلف المزاج اور مختلف التأثير سے مرکب ہوا ہے۔ منجملہ زمین اور آسمان اور باقی دریاؤں اور ہوا اور آگ کی مخالفت کو سب جانتے ہیں۔ من بعد آفتاب کی گرمی کی شدت تو یہی چاندنی میں وہ آسمان کی طغیانی بھی شہرہ آفاق ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہم سمجھتے ہیں کہ اور ستاروں میں بھی اختلاف تاثیر ہوگا۔ کیونکہ جیسا اشیاء مذکورہ میں شکل صورت رنگ وغیرہ کا فرق ہے ایسا ہی ستاروں میں بھی باہم فرق نظر آتا ہے کسی کا رنگ سرخ نظر آتا ہے کسی کا سفیدی، نل کسی کا سبزی نما۔ چنانچہ ظاہر ہے جو جیسا اشیاء مرکبہ ہوں مثلاً اربع عناصر وغیرہ کے فرق تاثیرات ہے ایسا ہی ستاروں میں بھی فرق تاثیر ہوگا۔ گو ہمیں اس کی تفصیل معلوم نہ ہو۔ مہذا ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر فرق خاصہ ہمارے ہندوستان والے ماسوائے گرمی وغیرہ کے اور اور بھی تاثیریں ان ستاروں میں بتاتے ہیں۔ چنانچہ شادی وغیرہ میں جو اوقات کا لحاظ رکھتے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے سو کیا عجیب ہے کہ یہ بات بالکل بے اصل نہ ہو۔ کیونکہ نحوست اور برکت اور موت اور حیات وغیرہ بھی منجملہ تاثیرات ہیں۔ جیسے آفتاب کی تاثیر گرمی ہے اور جو لوہا زم گرمی کے ہیں مثلاً زمین سے بخارات کا اٹھنا اور پانی کا ابھرنا۔ چنانچہ سایہ میں کھینٹی کم جیتی ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس پھلوں کا اور کھیتوں کا پکنا۔

ایسے ہی اگر کسی ستارہ کی تاثیر نحوست یا برکت ہو تو کیا بعید ہے۔ پر چونکہ ستارے لاکھوں ہیں اور ہر ایک میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ تاثیر ہوگی تو مجموعہ کی تاثیر خدا جانے کیا ہوگی۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک دوا کچھ تاثیر ہوتی ہے اور دوا کی طرح اور ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جوں جوں اجزاء نسخہ مرکبہ کے بڑھاتے جائیں گے دوں دوں اس کی تاثیر بھی بدلتی جائے گی سو اگر کسی نسخہ میں سو دو سو دوائیں ہو جائیں تو پھر اس کی تاثیر کو اور اس کے درجہ مزاج کو دریافت کرنا دشوار ہو جائے گا۔ اور دواؤں کے بعض مفردات کی تاثیر معلوم نہ ہو اور با اینہم پھر یہ بھی معلوم ہو کہ اس نسخہ میں کتنی دوائیں ہیں تو پھر اس نسخہ کی تاثیر ہے استعمال کے دریافت ہونی محال ہو جائے گی ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت میں کسی ایک دوا کا استعمال معلوم ہو کہ یہ دوا بیمار کو نافع ہے یا مضر ہے مگر بسبب اس بات کہ کسی اور دوا سے اس کی اصلاح ہوگئی ہو یا اور کسی دوا نے اس کے نفع کو کھو دیا ہو تو اس دوا کا اس نسخہ کے ضمن میں استعمال کرنا بیمار کو نافع یا مضر معلوم نہ ہو۔ ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کسی ستارہ کا نحوس یا متبرک ہونا کسی وجہ کسی کو ایسا متیقن ہو جائے جیسے آفتاب کا گرم ہونا۔ مگر دوسرے ستاروں کی تاثیر ملکہ وہ حال نہ ہے بلکہ برعکس ہو جائے جیسے برن کی سردی بسا اوقات بعض چیزوں میں آفتاب کی تاثیر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی اور یہ تو ظاہر ہے کہ سب ستاروں کی گنتی کسی کو معلوم نہیں۔ پھر سب کی تاثیر کسی کو کیا معلوم ہوگی۔ اس لئے ہم کو یقین ہے

(بقیہ مشہد ۴) اس قسمی زمانہ میں عوارض طبعیہ میں وہ شہد کے طار ت میں اور کسی وقت پہری کے امراض حوادث میں مبتلا رہا اور یہ ان تغیرات میں کا لازمی نتیجہ ہے کہ اس کے اندر طبع میں نقصان آکر ایک روز اس کا اندر ازہ منتشر اور حیات منقطع ہو جائے گی۔ اور وہ وقت آئے گا کہ موعید آہیہ کے مطابق الشقاق سوز ہو کر یوم دین دقیامت واقع ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

کہ علم نجوم کا کسی کو ایسا کمال حاصل نہیں ہو سکتا کہ جس سے بطور قاعدہ کے ہر سوال کا جواب نکال دے بلکہ لازم ہے کہ اکثر غلط ہو کرے۔ سو ہم جانتے ہیں کہ ہنرمندوں کی غلطی کا باعث یہی ہوتا ہے کہ اس علم کا کمال ممکن نہیں اور وہ جو گاہ و بیگاہ کوئی بات صحیح ہو جاتی ہے تو اس کا اعتبار نہیں اگر کوئی اپنے جی میں کوئی بات لے کر دوسرے سے پوچھے کہ بتا سیر جی میں کیا ہے اور وہ یوں ہی اتفاقاً اسی بات کو بتا دے جو اس کے جی میں تھی تو یہ بات کچھ قابلِ تعریف نہیں بلکہ اگر کوئی اتنی بات پر مغرور ہو اور یوں سمجھ بیٹھے کہ میں دوسرے کے جی کی بات بتا سکتا ہوں تو اس سے گدھا بھی بہتر ہے اسی لئے ہماری سمجھ میں یوں آتا ہے کہ اس علم میں دل کا لگا نا عمر کا نوازا ہے بلکہ حکام کو منہ سب سے کہ ان کو تنبیہ کی جاوے کیونکہ ایسے لوگ اپنی عمر کھوتے ہیں اور اوروں کو خراب کرتے ہیں اور عجب نہیں کہ یہ فریب بازی اور عمر کی بربادی خدا کے نزدیک بھی موجبِ منوعیت کا ہو جاوے۔ اب سنئے عالم کی مختلف قسم کی اشیاء کے مرکب ہونیکے بیان میں یہ کترین کچھ کا کچھ کہنے لگا اب پھر وہی معروض ہے۔

صحت و مرض عالم انسان کے وجہ اجتناب من عرض یہ ہے کہ تمام عالم بھی مثل بنی آدم اور حیوانات اور نباتات کے اشیاء مختلف تاثیر سے مرکب ہے بلکہ کثرت اجزاء عالم بقدر عالم کی بڑائی کے بدرجہ غایت ہے چنانچہ مثل اجزاء کے بعض کی طرف اشارہ بھی کیا گیا سو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ جب عالم بہت سی مختلف قسم کی موجودات سے مرکب ہوا اور ہر قسم کی مختلف تاثیر ہوتی تو بیشک ایک دوسرے کا دشمن ذاتی اور مخالف اصلی ہو گا اور اس کے ہونے کا روادار نہ ہو گا اور جب ذرا بھی ایک کو غلبہ ہو گا تو تمام عالم کے مزاج میں ایک فساد آجائے گا یعنی وہ کیفیت متوسطہ جو پہلے اس جزو کے غلبہ کی تھی وہ زائل ہو جائے گی اور جب وہ کیفیت باقی نہ رہی اور اعتدال مزاج بجاتا رہا تو یوں سمجھو کہ نسبت تمام عالم کے یہ ایک مرض ہو گا جیسا کہ بنی آدم میں نسبت کیفیت طبعی کے اگر کسی کا راجع عناصر میں سے غلبہ ہوتا ہے تو اس کو مرض کہتے ہیں۔ چنانچہ بخار راجع عناصر میں سے آگ کے غلبہ کا اثر ہوتا ہے اور فالج زکام اور اکثر درد پانی کے غلبہ کا ثمرہ ہوتا ہے اور غارش وغیرہ خاک کے غلبہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور روم اور بعض درد ہوا کی زیادتی کے سبب پیدا ہوتے ہیں اسی واسطے ان کے علا جوں میں ان دواؤں کو استعمال کرتے ہیں جن کی تاثیریں اس خلط کی تاثیر کے مخالف ہوں جس کے سبب مرض پیدا ہوا ہے۔

الغرض جیسے آدمی میں راجع عناصر کے غلبہ کے سبب چار خلطوں میں سے کسی خلط میں سودا میں یا صفرا میں خون میں یا بلغم میں فساد آجاتا ہے ایسا ہی عجب نہیں کہ اجزاء عالم میں سے بھی کسی کی تاثیر کے غلبہ کے باعث عالم کے مزاج میں کچھ فساد نمایاں ہو بلکہ اس سے زیادہ ہو تو کچھ دور نہیں۔ کیونکہ آدمی کا بدن کل چار چیزوں سے مرکب ہے۔ پھر ان چار ہی کے غائب مغلوب ہونے سے ہزاروں طرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں عالم تو بیشمار چیزوں سے مرکب ہے۔ ان کے آپس میں غالب مغلوب ہونے سے تو ان کھوں قسم کے مرض پیدا

ہونے چاہئیں۔ معہذا انسان کی ترکیب کی کیفیت ہے کہ ان چاروں چیزوں کو باہم خلط خلط کر کے اول ایک کر لیا ہے۔ پھر سارے اعضاء کو سرے لیکر پاؤں تک ایک ایسی شے بنایا ہے تو اس سبب سے سارے بدن کا اکثر اوقات ایک ساحل رہتا ہے۔ ہاں اگر کبھی خارج سے یعنی غذا کی یا آب و ہوا کی خرابی کے سبب یا انقلاب موسم کے باعث ایک کو دوسرے پر غلبہ ہو گیا تو ہو گیا بخلاف عالم کے اجزاء کے کہ اُس کی ترکیب گویا اس قسم کی سمجھنی چاہئے کہ سر تو خاک کا ہو اور سینہ پانی کا اور پیٹ ہوا کا اور پاؤں آگ کے یا برعکس تو اس صورت میں سر سینہ کا دشمن ہو گا اور سینہ پیٹ کا اور پیٹ پاؤں کا۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ زمین سے لیکر آسمان تک ہر شے اپنی جگہ پر ہے اور معہذا ایک دوسرے سے متصل ہے یہ نہیں کہ زمین میں اور سمندر میں اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو۔ اسی طرح اوپر تک اُن لوگوں کے نزدیک جو آسمان کے قائل ہیں ایک سلسلہ متصل معلوم ہوتا ہے، اللہ اعلم۔

وجہ امراض | الغرض اجزائے عالم کے باہم اختلاف کے باعث بلحاظ اتصال مذکور کے لازم ہے کہ اگر ایک کو حرکت ہو اور اس حرکت میں ایک دوسرے سے ٹکرائے اور گرے یا ایک دوسرے کی جگہ پر آجائے تو بیشک ایک جز کو دوسرے جز سے اُس ضرر کے علاوہ جو فقط اتصال کے باعث پیدا ہوتا تھا ایک اور ضرر پیدا ہو گا اور تمام مجموعہ کی کیفیت بدل جائے گی اور ایسا حال ہو جائے گا کہ مثلاً کسی آدمی کا سر تو فقط آگ کا ہو اور ہاتھ فقط پانی کے ہوں اور وہ اپنے ہاتھ کو حرکت دیکر سر پر لے جائے تو بیشک اس صورت میں علاوہ اُس کے جو پہلے سے بسبب اتصال بدنی کے سر کو ہاتھ کی برودت کا اثر اور ضرر پہنچا تھا اور ہاتھ کو سر کی گرمی کا اثر پہنچا تھا۔ ایک اور بھی اثر اور ضرر ایک کو دوسرے سے ہو گا۔

سو بعینہ یہی قصہ اس عالم میں نظر آ رہا ہے جب ہواؤں کو حرکت ہوتی ہے اور آندھی چلتی ہے تو خاک کہیں کی کہیں اُٹنی پھرتی ہے اور سمندر کی طغیانی اور جوش کا حال جو وقت شدت ہوا کے ہوتا ہے جہاز پر سوار ہونے والوں سے سنبھلنا ہو گا۔ الغرض ان حرکات کے باعث کہیں یا کسی اور سبب سے عالم کے اکثر اجزاء میں ایک

سلسلہ اُن لوگوں کے نزدیک بھی جو آسمان کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور یہ سلسلہ متصل ہے۔ کیونکہ جو قاعدہ کششوں کا کیمیکر صاحب وغیرہ نے ایجاد کیا ہے اور پرنسٹن صاحب اور ہوٹن صاحب وغیرہ نے اُس کو تسلیم کیا ہے اُس کشش کے واسطے ضرور ہے کہ جو ستارہ دوسرے ستارہ کو کھینچتا ہے اُس کی قوت جاذبہ کے واسطے کوئی ذریعہ اور واسطہ نفوذ تاثیر کا چاہئے یعنی ایک ستارہ سے دوسرے ستارہ تک کوئی موجود درکار ہے جو اثر قوت جاذبہ کا قبول کرے اور وہ اثر اجزائے مادہ درمیانی میں پیدا ہوتا چلا جائے یہاں تک کہ اُس دوسرے کو پہنچے ورنہ نقطاع قوت جاذبہ کا درمیان میں ہو جائے اگر کرہ زمین سے آفتاب تک بعد انقطاع کرہ ہوائی کے جس کی مقدار معین ہے خدائے محض میں بیا جائے یا دیگر سیارے تک درمیان میں کوئی جسم سیال یا غیر سیال واقع نہ ہو تو قوت جاذبہ شمسی کا پہنچنا متعذر ہے بلکہ نقطاع بھی ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس جو روشنی کو اکب کی پہنچتی ہے اس کے واسطے بھی کوئی جسم یا مادہ درکار ہے جس پر وہ پہنچے پڑتی ہو اور اس کو چمکاتی ہو اور وہ جسم اپنے قریب کے اجزاء مادہ کو منور کرتا چلا جائے یہاں تک کہ ہم تک پہنچے اور رفتار روشنی کی بحساب مسئلہ فی سکنہ دوں کھ میل ہے اور قاعدہ آفتاب کا زمین سے دو کروڑ اسی لاکھ میل یا آٹھ کروڑ چالیس لاکھ میل ہے ۱۳ +

طرح کا فساد اور خرابی اکثر اوقات نظر آتی ہے۔ آب و ہوا کا فساد اور ان سے امراض کا اور وباؤں کا پیدا ہونا تو سہی جانتے ہیں۔ باقی زمین کا یہ حال ہے کہ بعضی زمینوں میں بہت پیدا ہوتا ہے اور بعضوں میں کم۔ معہذا ایک ہی زمین سے ایک عرصہ تک بہت پیداوار ہوتی ہے اور پھر اتنی نہیں ہوتی۔ ہر چند سب سامان نشوونما کے مثلاً زمین کا ہلانا اور مکھات دینا اور پانی کا سچنا یا مینہ کا برسنا ایک سال میں قرار واقعی پائے جاتے ہیں اور دوسرے سال میں یہ سامان نسبت اُس کے کم۔ مگر یا اینہم بسا اوقات پیداوار پر خلاف سامان کے ہوتی ہے کھیتی والے سب جگہ موجود ہیں اگر کسی کو شک ہے تو پوچھ دیجئے۔

معہذا ہم دیکھتے ہیں کہ کسی سال میں درخت غمراہ خوب بار آورہوتے ہیں اور کسی سال میں ایسے نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی باغ میں ایک درخت خوب پھیلتا ہے اور ایک کم یہ سب صورتیں عقل کے نزدیک زمین کے مزاج میں فساد آجانے کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ آدھر دیکھئے کہ کبھی برسات خوب ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ پورے سال کا سال بلکہ کئی کئی سال خشک گزر جاتے ہیں اور پھر کبھی اوسے پڑتے ہیں کبھی نہیں اور پھر کبھی بڑے بڑے اوسے پڑتے ہیں کبھی چھوٹے چھوٹے۔ کبھی کم اور کبھی زیادہ۔ آدھر کبھی برق گرتی ہے اور بہت سی خرابیاں کر جاتی ہے۔ کبھی دُوم دار ستارے نظر آتے ہیں۔ کبھی چاند سورج گہرے جاتے ہیں سو برق کا گرنا تو کمرہ ناری دینی آگ کے طبقے کی جو ہوا سے اوپر رہتا ہے اور خرابی پر دلالت کرتا ہے۔ باقی چاند گہن تو بالاتفاق اُسے کہتے ہیں کہ چاند میں نور نہ رہے۔ سو یہ چاند کے حق میں بھی ایک نقصان اور فساد ہوا اور ان چیزوں کے حق میں بھی جو اُس سے منور ہوتی ہیں کیونکہ جن چیزوں کی اصلاح نور سے ہوتی تھی وہ سب اس وقت خراب ہو جائیں گے یا خراب ہو جانے کے قریب ہو جائیں گے اور جو باتیں کہ نور سے پیدا ہوتی تھیں۔ چنانچہ کچھ کچھ اور مذکور ہو چکا ہے وہ سب اس وقت مسدود ہو جائیں گی اور سورج گہن میں اگرچہ حکماء کے خیال کے موافق آفتاب نور زائل نہیں ہو جاتا فقط آفتاب چاند کی اوٹ میں آجاتا ہے مگر اور چیزیں تو اس وقت اُس کی گرمی کے فیض اور آوریضوں سے محروم رہ جاتی ہیں ان سب تغیرات میں سے جو بات موافق مزاج عالم کے قرار دی جائے اُسے تو صحت کہہ لیجئے باقی سب مرض ہی گنے جائیں گے لیکن عقل کے نزدیک وہ تغیرات کہ جن سے کسی جز کو اجزائے عالم میں سے ضرر پہنچے یا عالم کے کمال کے خلاف معلوم ہو جیسے چاند گہن سورج گہن کہ نسبت تمام عالم کے بمنزلہ آشوب چشم یا توندی کے ہے مرض ہونے چاہئیں۔ چنانچہ ظاہر ہے سو اس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ آب و ہوا کا ایسا تغیر کہ جس سے وبا پھیلے اور بنی آدم کو جو منجملہ اجزائے عالم ہیں ضرر پہنچے اور خشک سالی اور اولوں کی بارش وغیرہ اسی قسم کی چیزیں امراض عالم میں سے ہیں جیسے کہ پوڑا پھنسی آشوب چشم وغیرہ جن سے بعض اعضاء بنی آدم کو ضرر پہنچتا ہے یا اُس کی خوبی میں کچھ فرق آجاتا ہے۔ بنی آدم کے

حق میں مرض گئے جاتے ہیں۔ مگر جیسے ہمارے متحاربے بدن کے پھوڑا پھنسی وغیرہ امراض ظاہری ہیں اور اس کے مقابلہ میں درخفقان وغیرہ امراض باطنی بھی ہیں ایسے ہی عالم کے امراض مذکورہ کے مقابلہ میں جو بہت تمام عالم کے امراض ظاہری ہیں اس کثرین کو امراض باطنی بھی نظر آتے ہیں۔ وہ کیا ہیں۔ اکثر بنی آدم کے اخلاق کا بد ہونا اور افعال ناپسندیدہ کا سرزد ہونا۔

الغرض عالم کے لئے بھی امراض ضرور ہیں لیکن سب کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکتی۔ مرض کی خبر مرض ہی کو ہوتی ہے خاص کر مرض پنہانی کی اور وہ بھی ایسا ہو کہ کسی اور کو بھی نہ ہو اسو اپنے امراض کی خبر پوری پوری عالم کی روح کو پہنچا دے اور علمیت کی ارواح [باقی رہا عالم کے لئے روح کا ہونا نہ چند نظر سہری میں ایک نامعقول بات معلوم ہوتی ہے مگر میں جانتا ہوں کہ وجہ اس کی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ زندگی سانس کے لینے اور اپنے ارادہ سے حرکتوں کے کرنے کا نام رکھوڑا ہے اور اگر ہم تم یہ بات جانتے کہ زندگی اسے نہیں کہتے بلکہ زندگی حقیقت میں اسے کہتے ہیں کہ جس سے جانتا پہچانتا سوچنا سمجھنا تعلق رکھتا ہے تو ماسوا انسان اور حیوانات کے زمین آسمان درخت پہاڑ بلکہ مجموعہ عالم کے حق میں بھی روح کے ہونے کا اگر اقرار نہ کرتے تو انکا بھی نہ کرتے۔ بڑی دلیل اس بات کی کہ زندگی فقط سانس لینے اور حرکت کرنے کا نام نہیں ہے کہ اگر آدمی دیر تک سانس بند کر کے بیٹھا ہے اور اپنے ارادہ سے کوئی حرکت نہ کرے تو کوئی دیوانہ بھی اسے یوں نہ کہے گا کہ اب یہ زندہ نہیں مر گیا۔ ہاں اتنی بات بیشک ہے کہ انسان اور حیوانات میں تادم حیات سانس لینا ایک طبعی بات ہے پر ہر وقت لازم نہیں کہ برابر سانس لئے جائے۔ باقی رہا اپنے ارادہ سے حرکت کرنا سو ہیں ایسا کوئی شخص نظر نہیں آتا کہ کسی دلیل سے یہ بات ثابت کرے کہ زمین یا آواز یا پہاڑ وغیرہ اپنے ارادہ سے حرکت نہیں کر سکتے بہت کبھی کوئی کہے گا تو یوں کہے گا کہ ہم نے آج تک کسی درخت کو مثلاً اپنی جگہ سے دوسری جگہ سرکتے نہیں دیکھا سو اگر یہی دلیل ہے تو ہم نے تم نے بہت سی چیزیں نہیں دیکھیں۔ اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح اٹھ جائے تو میں تو ان قصوں کا جن سے درختوں پتھروں وغیرہ کا بولنا اور اپنے آپ حرکت کرنا ثابت ہے ہرگز انکار نہ کروں۔ کیونکہ مجھے بڑی دلیل قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ماسوا ان اختیار کے جن کو ہم جاندار کہتے ہیں اوروں میں بھی بلکہ ہر شے میں جان ہے اور ہر ذرہ اور ہر چیز کے لئے ایک روح ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ پہلے اس سے واضح ہو چکا ہے کہ اس عالم کی ہر چیز کا چھوٹی سے لیکر بڑی تک وجود اور ہے اور ذات اور ہے۔ یعنی دو وجود ہیں ظاہری اور باطنی۔

ممکنات کے وجود کا | سو باطنی وجود کو ذات خداوندی سے کچھ اس قسم کی نسبت ہے جیسے شعاعوں کو آفتاب سے ذات الہی سے تعلق اور وجود ظاہری کو بمنزلہ دھوپوں کے جو شعاعوں سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر صحن اور ہر میدان میں جدا جدا نظر آتی ہیں سمجھنا چاہئے چنانچہ جیسے دھوپ کبھی آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے ایسے ہی

وجود ظاہری کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا اور جیسے آفتاب کے طفیل سے شعاعیں ہمیشہ موجود رہتی ہیں ایسے ہی خداوند کریم کے طفیل سے اس وجود باطنی کو بھی ہمیشہ قیام ہے اس لئے کہ جیسے آفتاب کے نور سے اول شعاعیں پیدا ہوئیں اور بعد میں دھوپیں ظاہر ہوئیں اور اس ترتیب ہی کے سبب سے جس قدر ہر قسم کے کمال آفتاب کے کمالوں میں سے یعنی نور گرمی وغیرہ شعاعوں کو ملا وہ دھوپوں کو نہیں مل سکتی ہی بڑی اور خوش قطع دھوپ کیوں نہ ہو اسی طرح وجود باطنی اول ہے اور وجود ظاہری بعد میں بلکہ وجود ظاہری کو وجود باطنی ہی کا پرتوہ سمجھنا چاہئے جیسے دھوپ شعاعوں کا پرتوہ ہے سولازم ہے کہ وجود باطنی کو اول فیض ربانی پہنچے بعد میں وجود ظاہری تک جائے سو یہ نہیں ہو سکتا کہ ہمارے تمھارے وجود ظاہری تک حیات کا فیض پہنچ جائے اور اوروں کے وجود باطنی کو بھی خبر نہ ہو کیونکہ وجود باطنی کسی کا ہو ہر کسی کے وجود ظاہری سے مقدم ہے جیسے شعاعیں کسی طرف کی کیوں نہ ہو ہر جگہ کی دھوپ سے اشرف اور مقدم ہیں اور نیز یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ذات خداوندی میں ایک ہو کر پھر سب کمال بھری ہوئی ہے یعنی وہ ایک ہے سب کمالوں کے کام کرتا ہے جیسے ایک شخص کلکٹری اور مجسٹریٹ کے دونوں کام کرتا ہے کام کے سبب نام ہو گئے ہیں ورنہ ہے وہ ایک ہی۔

ایسے ہی ذات خداوندی بھی سبب جدا جدا کاموں کے خالق رازق مسیح بصیر کہلاتی ہے اور جب یہ ہو گا کہ وہ ایک ہے اور پھر سب کمال اس میں ہیں تو اس کا فیض بھی بیشک مجموعہ ساری خوبیوں کا ہو گا اور جس جس کو وہ پہنچے تھوڑا بہت اس میں ہر قسم کا کمال ہونا چاہئے۔ ہاں قابلیت کے فرق سے اتنا فرق ہونا ضرور ہے جیسا آئینہ قلعی دار اور اینٹ پتھر میں آفتاب کا نور برابر پہنچتا ہے پر جتنا زیادہ ظہور اس نور کا آئینہ میں ہوتا ہے۔ اتنا پتھر میں نہیں ہوتا۔ سو ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ انسان کی حیات اور پتھر کی حیات کیساں ہونی چاہئے۔ بلکہ اتنی بات ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو حیات کا ظہور انسان میں ہوا ہے وہ اور حیوانات میں نہیں کیونکہ انسان کے سے علو اور کمالات کا ان میں پتہ نہیں پھر جو بات کہ حیوانات میں پائی جاتی ہے نباتات میں نہیں پائی جاتی اور جو بات کہ نباتات میں پائی جاتی ہے پتھر وغیرہ میں نہیں کیونکہ یہ تو سب ختوں میں سلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی درخت کی شاخ کے سامنے کوئی چیز آجائے اور یہ سلوم ہوتا ہو کہ اگر شاخ بدستور بڑھے گی تو اس چیز میں آکر رکے گی تو وہ شاخ خود بخود اس کے بعد اور طرف کو بڑھنا شروع کرتی ہے۔ چنانچہ سب سے دیکھا ہو گا کہ اگر ایک درخت ایک زمین میں بولے ہیں تو اس درخت کی شاخیں دائیں بائیں بہت پھیلی ہیں پر ابھر تا کم ہے اور اگر چند درخت ایک زمین میں پاس پاس لگائے تو یہ سبب اس بات کے کہ ایک درخت دوسرے کو ادھر ادھر پھیلنے سے مانع ہوتا ہے تو وہ درخت سب کے سب سیدھے اوپر کو چلے جاتے ہیں اور جس قدر تنہا ابھرتے اس سے زیادہ ابھر جاتے ہیں۔ الغرض کسی میں حیات کا ظہور زیادہ

ہے کسی میں کم۔ کوئی بالکل مردہ نظر آتا ہے جیسے کوئی دم چر کر پڑ جاتا ہے۔ پر خالی کوئی نہیں۔ یہاں تک کہ پتھر وغیرہ کو اگر غور کیجئے تو بعضے بعضے حیات کے نشان ان میں بھی نظر آتے ہیں کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے لیجاؤ جب چھوڑ دو تب نیچے ہی کی جانب کو جاتا ہے اوپر کو نہیں اڑ جاتا۔ اور نہ دائیں بائیں کو سر کے لوہا مقناطیس کو جس طرف ہو دوڑ کر چٹ جاتا ہے۔

اب یہ پہچان کہ نیچے ہی کو پتھر آتا ہے اور طرف کو نہیں جاتا۔ اور لوہا مقناطیس ہی کی جانب دوڑتا ہے اگر حیات نہیں تو پتھر کہاں سے آئے۔ اور اگروں کہنے کہ زمین پتھر کو اور مقناطیس لوہے کو کھینچتے ہیں یہ خود اس طرف نہیں دوڑتے۔ تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں اور مقناطیس میں اگر شعور نہیں تو یہ تمیز کیونکر کرتے ہیں زمین پتھری کو کھینچتی ہے آگ کے شعلہ کو نہیں کھینچتی وہ ہمیشہ اوپر کی طرف کو جاتا ہے اور پتھر مقناطیس کو لوہے ہی کی کیا تخصیص ہے۔ لوہے سے ہلکی اور چیزیں بہت ہیں ان کا کھینچنا چنداں کچھ دشوار بھی نہیں انھیں کیوں نہیں کھینچتا۔ اور اگروں کہنے کہ یہ حرکتیں یا کیش مشین طبعی ہیں اور اس کے معنی لئے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں یا کیش مشین انھیں اشارہ مذکورہ کا کام ہے اور یہی یہ کام کرتے ہیں۔ پرا انھیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی تو یہ بات تو جسے کچھ بھی شعور ہو گا سمجھ جائے گا کہ کسی بے شعور کی بات ہے اس سے تو یہی بہتر ہے کہ یوں کہئے کہ ان میں جان ہے اور یہ کام جان بوجھ کر کرتے ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر یہ کام ارادہ سے ان اشارہ مذکورہ سے صادر ہوتے تو کبھی نہ کبھی یوں بھی ہوتا کہ اس کے خلاف ہوتا چنانچہ جتنے کام جان بوجھ کر کیا کرتے ہیں جیسے کھانا پینا سونا ان میں یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں کہ پتھر کو جب چھوڑیے نیچے ہی جاتا ہے اور اس بات میں کہ جب کسی آدمی پر تلوار اٹھائے تو بے تامل اس کا ہاتھ روکنے کے لئے اٹھے ظاہر میں کیا فرق ہے۔ جیسا پتھر ہمیشہ نیچے ہی کو آتا ہے ایسا ہی آدمی کا ہاتھ بھی ایسی صورتوں میں ہمیشہ روکنے کے لئے اٹھتا ہے۔ بائیں پھر اس حرکت کو مثل عیشہ کی حرکت کے بے ارادہ نہیں سمجھتے۔ اور اگر طبعی کے معنی لیجئے کہ خداوند کریم نے اپنی عادت میں مقرر کر لی ہے کہ پتھر کو مثلاً جب کوئی چھوئے تو وہ اسے نیچے ہی پہنچا دے۔ تو یہ بات مسلم اور سراسر اوستا نکھوں پر۔ کیونکہ ہم تو ان افعال کو کیا اپنے افعال رادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں (چنانچہ اوپر اس کا مذکور ہو چکا ہے) مگر عالم اسباب میں جو کچھ ہے کسی سبب سے ہوتا ہے اگرچہ خالق حقیقی خدا ہی ہے۔ جیسے بڑھئی جو کچھ چھیلتا تراشتا ہے وہ کسی اوزار ہی سے چھیلتا تراشتا ہے فرق فقط اتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا اور بڑھئی سے بے اوزار کچھ نہیں ہو سکتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم اسباب میں یہ پتھر کی اور لوہے کی حرکت کس سبب سے ہوتی ہے اور خداوند حقیقی کس آگے سے یہ کام لیتا ہے سو یہ تو عقل کا کام نہیں کہ یوں کہے کہ یہ کام خود اشارہ مذکورہ

بی کرتی ہیں۔ پھر انھیں خبر نہیں ہوتی۔ کیونکہ نیچے ہی کی تخصیص کرنی بے شعور کی سمجھ نہیں آتی۔ اب بجز اس کے نہیں کہا جاسکتا کہ ان اشیاء میں روح ہے اور یہ کام یہ اشیاء اپنے ارادہ سے کرتی ہیں۔ الغرض دلائل سے بھی اور قرائن سے بھی یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر شے میں روح ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ہنود وغیرہ جو سینکڑا مسانے کو پوجتے ہیں تو اس بات میں گو انھیں غلطی ہوئی کہ انھیں قابل پرستش سمجھا۔ پراتی بات میں سچے معلوم ہوتے ہیں کہ ان اشیاء کی روح کے قائل ہوئے اور اس لئے ہم ان فسانوں میں جن سے پتھروں وغیرہ کا بولنا یا باختیار خود حرکت کرنا ثابت ہوتا ہے بوجہ می ل ہونے کے حرف گیر نہیں ہو سکتے کیا غیب ہے کہ جیسے پتھر باوجودیکہ ان کی زبان اور ان کے منہ کا سوراخ محسوس نہیں ہوتا اور پتھر کس قدر شعور کرتے ہیں ایسے ہی وہ پتھر بھی کسی جزو سے بول سکتے ہوں اور وہ ان کی زبان ہو معنی بولنے سے غرض اظہار مافی الضمیر ہے سو وہ کچھ آواز ہی پر منحصر نہیں۔ خط و کتابت اشاروں سے بھی ہو سکتا ہے۔ سو جیسے یہ دو طریقے بولنے کے سوا ہیں ایسا ہی اگر کوئی تیسرا طریقہ بولنے کے سوا ہو تو کیا تعجب ہے۔ چنانچہ چیونٹیوں وغیرہ کے حال کے مشابہہ سے صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کوئی طریقہ اظہار مطلب کا ضرور ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک چیز اپنے کھانے کی کسی چیونٹی کو مل جاتی ہے تو وہ جا کر اوروں کو بلالاتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپس میں کوئی طریقہ اظہار مافی الضمیر کا رکھتے ہیں سو وہ اگر آواز ہے تو ایسی پست ہے کہ ہمیں سُننی نہیں دیتی۔ پر چیونٹیوں کی ایسی قوت سامعہ ہے کہ وہ اُس سے سُن لیتی ہیں۔ تو ایسے ہی اگر کسی آدمی میں بھی ایسی ہی قوت سامعہ ہو تو کیا حرج ہے آخر تفاوت تو ہے۔ غرض ان اجسام کے ذی ارواح ہونے میں کسی طرح خلل نہیں آتا۔ ہر شے میں بلاشبہ ایک روح ہے۔ چونکہ عالم بھی سب کا سب ایک شے ہے تو اُس میں بھی جدا روح ہوگی اور نیز یہ بھی ہے کہ بنی آدم وغیرہ تمام عالم کے مقابلہ میں بمنزلہ اعضاء اور اجزاء کے ہیں جب ان میں روح ہوتی تو تمام عالم کے لئے بھی روح ہونی چاہئے اور جب تمام عالم کے لئے ایک جدا روح ہوتی تو بقیاس اس بات کے کہ اُس کے اعضاء میں ہم تم میں بھی روح ہے۔ یوں سمجھیں آتا ہے کہ جیسے ہمارے کل بدن کے لئے ایک روح ہے ہمارے اعضاء کے لئے بھی ایک روح ہو تو کیا عجیب ہے پر نہ ہمیں اعضاء کی ارواح سے خبر ہو اور نہ ہمارے اعضاء کی ارواح کو ہماری ارواح کی خبر ہو جیسے ہماری ارواح کو اپنی کل کی روح کی یعنی روح عالم کی خبر نہیں۔ بہر حال مجموعہ عالم کے لئے ایک روح معلوم ہوتی ہے۔ اس روح کو اُس کے امراض کی پوری پوری خبر ہوتی ہوگی۔ ہم کو ان امراض کا مفصل حال معلوم ہونا منجملہ حیالات معلوم ہوتا ہے۔ مگر جس قدر امراض منجملہ امراض عالم ہیں معلوم ہوئے جن میں سے بعض بعض کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ وہ اس زمانہ میں متواتر واقع ہوتی ہیں۔

زمانہ کاشاب اور پیری
اور اُس کی وفات

اور اخبار صحیحہ متواترہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ امراض اور یہ فساد پہلے زمانہ
میں بہت کم پیش آتے تھے۔ خاصکر جن کو امراض باطنی کہیے کہ اب وہ بہت شدت
پہنچیں اور بالینہ نہ ان امراض کے مواد کے نکالنے یا تحلیل کرنے کی فکر ہے اور نہ یہ کہ مثل پلوں دوڑے
ہوئے عضو کے ان اعضا ہی کو کاٹ کر پھینک دیں۔ غرض کوئی صورت اچھے ہونے کی نہیں۔ ان امور
کے لحاظ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ یہ زمانہ عالم کے حق میں ایسا ہے جیسے ہمارے تمھارے لئے بڑھاپے کا
زمانہ کہ ہر طرح کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ہر قسم کے امراض پیش آتے ہیں اس لئے یوں خیال میں آتا ہے کہ ایک
دن نہ ایک دن یہ امراض اپنا کام کر گزریں گے اور زمانہ عالم کی حیات کا تمام ہو جائے گا۔ پھر جیسے ہمارا
تمھارا بدن بعد روح کے نکل جانے کے خراب ہو کر ہر جزو اُس کا پھول پھٹ جاتا ہے اسی طرح یہ جسم عالم
جو آسمان سے لیکر زمین تک نظر آتا ہے پھول پھٹ کر برابر ہو جائے۔ بہت ہو تو یہ ہو کہ آسمان اور پہاڑ
جو اس جسم کے لئے بمنزلہ استخوان کے معلوم ہوتے ہیں دیر کے بعد پھولیں پھٹیں اور دیر میں گلیں۔
معہذا ہم دیکھتے ہیں کہ جو شے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزاء سب کے سب ایک
جدی غرض کے لئے اور جدے کام کے لئے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو۔
بلکہ ایک دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو تو بعد اس کے کہ وہ شے کمال کو پہنچ جاوے اُس شے کو
توڑ پھوڑ کر ہر جزو کو جدا کر لیا کرتے ہیں تا ہر جزو سے اُس کا کام بچے ورنہ اُس شے کے مالک کو اہل
عقل دائرہ عقل سے خارج کہیں گے۔ مثلاً کھیتی کے دو اجزائے مختلفہ سے مرکب، اور ہر جزو سے ایک جدا غرض
ہے۔ بھس تو جانوروں کے کھانے کے لئے ہے اور اناج آدمیوں کے کھانے کے لئے ہے اور پھر انہی اپنی کارگزاری
میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ فی الجملہ ایک دوسرے سے کام لینے میں خارج ہے۔ اب دیکھئے کہ کسان
اُس کو کاٹ پھاٹ توڑ پھوڑ کر کس کس طرح اور کس کس مشقت سے اناج کو اور بھس کو جدا کرتے ہیں
اور نہ کریں تو آپ ہی فرمائیے کہ انھیں لوگ کیا کہیں۔ پھر اناج کو دیکھئے کہ بھوسی سے اور آٹے سے مرکب
ہے۔ چونکہ یہ دونوں جدے جدے کام کے لئے ہیں تو دیکھئے کہ کس کس جان کا ہی سے ایک کو دوسرے
سے جدا کرتے ہیں اور پھر جدا کرنے والوں کو کوئی بھی بے وقوف نہیں کہتا۔ بلکہ ہر کوئی اس کام کو عین
مقتضائے عقل سمجھتا ہے۔ پھر آٹے کو دیکھئے کہ اُس میں وہ اجزاء بھی ہیں جن سے خون پیدا ہوتا ہے اور وہ
بھی ہیں کہ جن سے فضل بنتا ہے۔

سواب دیکھئے کہ روٹی کو دانوں سے چبا چبا کر کڑے کرتے ہیں اور پھر معدے کی اس تفریق کو کہ کچھ
جگر کے حوالہ کیا اور کچھ انٹریوں کو عطا کیا کوئی یوں نہیں کہتا کہ ہائے روٹی کو خراب اور برباد کر دیا بلکہ

ان باتوں کو سمجھنا ہوشیاری بنی آدم اور حکمت خالق عالم سمجھتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس میوجات کے پوست اور مغز اور تخم کا علیحدہ علیحدہ کرنا اور رونی کا بنو لوں سے جدا جدا کرنا اور جانوروں کے کھاتے وقت پوست اور گوشت اور استخوان کا علیحدہ علیحدہ کرنا سب اسی قسم سے ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین سامعین ہو چکی تو ایک اور بات بھی گوش گزار ہے۔

جناب من عالم کا ایسے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہونا جن کا میں نے بیان کیا (اظہر من الشمس ہے۔ زمین اور پانی اور ہوا اور آگ کا فرق کون نہیں جانتا۔ بلکہ عاقلوں کے نزدیک یہ اختلاف اناج اور بھوس کے اختلاف سے زیادہ ہے۔ اس کے بیان کرنے میں اگر اپنی حماقت کا اندیشہ ہوتا تو اسے بھی کھو لکر بیان کرنا عناصر اربعہ بھی مختلف عناصر سے مرکب ہیں غرض زمین اور پانی وغیرہ میں اختلاف مذکور کا ہونا محتاج بیان نہیں پر یہ بات قابل بیان ہے کہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بھی اُسی قسم کے اجزائے مختلفہ سے مرکب، بطور مشتبہ نمونہ از خروار سے فقط زمین کا حال بیان کئے دیتا ہوں اہل عقل و آوروں کو اسی پر قیاس کریں گے۔

حضرت من زمین کو جو غور کر کے دیکھا تو یوں دیکھا کہ تمام اناج اور تمام میوجات اور ہر قسم کی گھاس بھوس اسی میں ہیں اور اسوا ان کے اور اجزائے ناقصہ بھی ہیں کہ جن سے علیحدہ ہو کر یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان اشیاء میں بھی اجزاء مختلف ہیں (چنانچہ ابھی معروض خدمت ہو چکا ہے)۔

سو بعد صد ہا چھان بچھوڑ کے اسی خاک سے دیکھو کہ کیا کیا نعمتیں مزہ دار حاصل ہو جاتی ہیں مگر ایسی چھلنی کہ جس سے کھانے سے پہلے ان نعمتوں میں سے اجزائی فضلہ جدا ہو جائیں اب تک کسی سے نہ بنی اور وعدہ اگر ان نعمتوں کو چھان کر فضلہ ان سے جدا کرتا ہے تو اُس وقت مزہ آنے کی گنجائش نہیں۔ مزہ تو فقط زبان ہی تک ہے جہاں کھانا حق سے نیچے اُترتا تو کھانے والے کے حساب سے تو ایسا ہے کہ جیسے کسی برتن میں مہرا ہوا۔ اور بائیں ہمدہ میں جا کر بھی یہ نہیں ہوتا کہ فضلہ بالکل علیحدہ ہو جائے۔ کیونکہ بعد فضلہ کے علیحدہ ہو جانے کے جو کچھ بقیہ باقی رہ جاتا ہے اُس میں سے اکثر کا گوشت بن جاتا ہے اس کو بھی اگر کھاتے ہیں تو فضلہ اُس میں سے بھی جدا ہوتا ہے۔ اور اسی طرح فضلہ میں بھی کچھ نہ کچھ اجزائے عمدہ باقی رہ جاتے ہیں چنانچہ بہت سے حیوانات جو اکثر فضلہ کھاتے ہیں تو اُس فضلہ سے اُن کے بدن میں خون بھی پیدا ہوتا ہے اور اُس خون سے روح ہوائی بھی پیدا ہوتی ہے۔

روح کی حقیقت اور اُس کی قسمیں وادار کا اور صورت اُس کی یہ ہے کہ کچھ خون جگر سے دل میں جاتا ہے اور دل کی

لے یورپ کی جدید حقیقت ثابت کرتی ہیں کہ عناصر اربعہ میں سے ہر عنصر بہت سے عناصر سے مرکب ہے جن کی تعداد نصف صدی سے بھی زائد ہے واللہ اعلم بحقیقۃ۔ الحوالہ ۱۲۷ خلاصہ کلام شریف۔ اشیاء عام میں ارواح (بقیہ جلد ۲ ص ۱۲)

گرمی سے اُس میں ایک جوش آجاتا ہے اور اُس میں سے ایک بھاپ اُٹھ کر تمام بدن کے رگ و پے میں پھیل جاتی ہے اُس میں البتہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فضلہ بہت کم رہتا ہے

القصہ دل کی پھلتنی میں اگر نوبت اس بات کی آتی ہے کہ یوں گمان ہونے لگتا ہے کہ اب اس میں اجزائے ناقصہ شاید نہیں رہے اور اجزائی عمدہ اجزائی ناقصہ سے جدا ہو گئے۔ اب اس بھاپ کی اگر کوئی کسی ترکیب سے غذا بنا اور اُس کا استعمال کیا کرے اور بدن بھی اُس کا ایسی ہی غذاؤں سے اول پیدا ہوا ہو تو پھر یقین یوں ہے کہ نہ اُس کو پاخانہ آیا کرے نہ پیشاب ورنہ تھوک پیدا ہوا نہ سہلک۔ اور نہ یہ مرض پیدا ہوں جو اب پیدا ہوتے ہیں چونکہ امراض کے پیدا ہونے کا باعث یہی کثافت غذا ہے۔ جو غذا کثیف زیادہ ہوتی ہے اُس میں سے فضلہ زیادہ نکلتا ہے۔ پھر اُس فضلہ کا بدن کے اندر رہنا اُس بھاپ کے حق میں جو دل سے اُٹھ کر تمام بدن میں پھلتی ہے ایسا ہو جاتا ہے کہ طوطی کی قفس میں کوئے کو بند کر دیکئے۔ جیسا طوطی کو سببنا جنسی کے تکلیف اور خفقان ہوتا ہے ایسا ہی اُس بھاپ کو ایذا اور تکلیف ہوتی ہے روح را صحبت ناجنس غذا بے ست الیم۔ اُس لئے کہ روح بدنی حقیقت میں یہی ہے یعنی بھوک پیاس گرمی سردی بیماری وغیرہ تکلیفات جو بدن سے تعلق رکھتی ہیں سب طبیار اور حکما کے نزدیک اسی کو ہوتی ہیں اور ایسے ہی کھانے پینے عافیت وغیرہ کی راحت بھی اسی کو ہوتی ہے۔ القصہ جو آرام اور تکلیفیں کہ اجسام سے پیدا ہوتی یا اجسام سے تعلق رکھتی ہیں اسی روح ہوائی کو ہوتی ہیں جو اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ خود بھی ایک جسم لطیف ہے اور اسی کو ان کی تمیز ہے۔ ان کے بھلے بُرے کو یہی پہچانتی ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے اُسے یہ آرام سمجھتی ہے اور جو اس کے مخالف ہوتا ہے اُسے تکلیف جانتی ہے اور یہی معنی تکلیف اور آرام کے ہیں پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بھلے اور بُرے کاموں سے آرام اور تکلیف اس کو نہیں پہنچتی۔ کیونکہ وہ اُس کے سمجھنے ہی نہیں جو ان کی حقیقت اسے معلوم ہو۔ یہ جسم ہے وہ جسم نہیں۔ ان کی حقیقت کے دریافت کرنے کے لئے کوئی اور روح چاہئے کہ وہ اس سے زیادہ لطیف ہو اور اجسام کی قسم میں سے نہ ہو کیونکہ بھلے بُرے کام اور بھلے بُرے علم بھی تو اجسام کی قسم میں سے نہیں۔

سو احتمال ہے کہ وہ روح انھیں نقشوں کا نام ہو جن کا اوپر مذکور ہو چکا یا اور کچھ ہو۔ بہر حال اس جگہ عقل نارسا کام نہیں کرتی۔ پر یہ یقینی بات ہے کہ روح ہوائی بھی ایک روح ہے اور چونکہ یہ روح حقیقت میں خلاصہ ایک جسم کا یعنی غذا کا ہوتا ہے سو ہم جانتے ہیں کہ یہ روح ہر جسم میں ہے۔ پھر ہوا یا پہاڑ ہو۔ کیونکہ ہر جسم کا

(بقیہ حاشیہ ص ۴۷) ثابت کرنے کے بعد یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض ارواح قدسیہ ہوں اور بعض حبشیہ اور ان کے منازل اور مرکب بھی ایسے ہی ہوں۔ اور اگر فی الحال نہ ہوں تو ان کو ان کے مقامات مناسبہ پر پہنچا دیا جائے۔ اب چونکہ ترکیب عالم طبیات اور خبیثات سے ہوتی ہے تو مناسب ہے کہ اُس کو توڑ کر طبیات کو اُس کے موقع میں اور خبیثات کو اُس کے محل میں پہنچایا جاوے۔ اسی صورت کے دفعہ کا نام

ایک خلاصہ نکلتا ممکن ہے گو ہمیں یہ نہ آتا ہو۔ آخر غذا کا خلاصہ نکالنا بھی تو ہمیں نہیں آتا۔ اگر یہ ترکیب اور یہ کل جو خالق بزرگ نے ہمارے بدن میں اس خلاصہ کے نکالنے کے واسطے رکھی ہے نہ ہوتی تو ہمیں کیونکر معلوم ہوتا کہ غذا میں ایک شے ایسی لطیف اور عمدہ ہے۔ ترقی سے تو اتنا ہے کہ انسان کی روح بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو اور پتھر وغیرہ کی روح فقط اسی کا خلاصہ ہو۔ اور انسان میں خلاصہ ایسا ہو کہ فضلہ اُس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ بدن انسانی میں اس طرح بھری ہوئی ہو جیسے ہوا کسی مکان میں یعنی ہوا اور چیز ہے اور مکان اور چیز ہے۔ اور پتھر کی روح اور خلاصہ موصوفہ ہو بلکہ فضلہ ہی اُس روح کا بدن ہو اور وہ دونوں ایسے ملے جملے ہو جیسے گئے ہیں رُس اور اُس روح کے سبب پتھر وغیرہ کو بھی کچھ اس قسم کا آرام اور تکلیف ہوتی ہو جس کا مذکور ہوا اور اس قسم کا بھی شعور ہو جیسا کہ انسان اور حیوان کو اس روح سے حاصل ہوتا ہے۔ بہر حال انسان اور حیوان اور درخت اور پتھر وغیرہ دونوں روحوں میں شریک معلوم ہوتے ہیں منجملہ اُن دونوں کے پہلی روح کا پہلے بھی کچھ بیان آچکا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ جو خوبی انسان کی اس روح ہوائی میں ہے وہ حیوانات کی روح ہوائی میں نہیں۔ کیونکہ انسان کی غذا میں عمدہ ہیں اور عمدہ غذاؤں کا خلاصہ بھی عمدہ ہی ہوگا اور جو خوبی حیوانات کی روح ہوائی میں ہے وہ درختوں کی روح میں نہیں کیونکہ حیوانات کی روح ہوائی درختوں ہی کا خلاصہ ہے۔ بخلاف درختوں کے کہ اُن میں وہ خلاصہ ملا جلا ہوا ہے اسی طرح درختوں میں جو بات ہے وہ زمین وغیرہ میں نہیں کیونکہ درخت آخر زمین ہی کا ایک خلاصہ ہیں تو اُن کی روح کے ساتھ فضلہ کا اتنا ملاؤ جلد نہیں جتنا زمین کی روح میں ہے ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روح میں بھی تفاوت ہوگا۔ اگر وہ روح حقیقت میں وہ نقشے ہی ہیں جن کا مذکور ہو چکا تب تو ظاہر ہے کہ انسان کا نقشہ جو خوبصورت ہے وہ دوسروں کا نہیں اور اسی بنا پر انھیں حیوانات میں اور نباتات میں فرق ہے۔ اور اگر وہ روح غیر ہوائی کوئی اور چیز ہے تو خدا جانے کیا کیفیت ہوگی۔ پر خدا کی حکمت اور دانائیوں سے یہی توقع ہے کہ انسان کی روح ہوائی کے ساتھ دوسری بھی ایسی ہی اچھی روح ہوگی نہیں تو کامرب موقع ہو جائے گا اور یہ بات ہر چند خدا کو قدر سے کچھ باہر نہیں کہ اچھوں کو بُری چیز دے اور بُروں کو اچھی۔ پر اچھی چیزوں کو اچھوں کے لئے بنایا ہے اور بُری چیزوں کو بُروں کے لئے تیار کیا ہے۔ سو جو چیز باہل اچھی ہے وہ اچھوں ہی کے لئے ہے اور جو چیز باہل بُری ہے وہ بُروں ہی کے لئے ہے اور جو چیز بُرائی اور بھلائی سے مرکب ہے وہ قابل اس کے ہے کہ اُس کو توڑ پھوڑ کر بُری کو بھلی سے جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچایا جائے۔ سو چونکہ اس عالم کی ترکیب بھلی اور بُری دونوں کے مجموعہ سے ہے اور نیز ہر چیز کی یہ ترکیب ہے۔ چنانچہ زمین کا کچھ تھوڑا سا حال سُکرب کو یقین ہو گیا ہوگا تو اس لئے ہم کو یہ توقع ہے کہ خداوند عادل اس کو بھی توڑ پھوڑ کر بھلے اور بُرے کو جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچا دے۔ سو منجملہ عالم اچھی غذاؤں کو تو تمام فضلات سے پاک کر کے اچھوں کو کھلائے اور اچھوں کو کہیں ایسی اچھی جگہ پہنچائے جہاں

برائی کا نام نہ ہو اور جس میں رنج اور تکلیف کا نشان نہ ہو اور شاید اسی جگہ کا نام بہشت ہو۔ جیسا کہ مشہور ہے ۵
 بہشت آنجا کہ آزارے نہ باشد کسے رابا کسے کارے نہ باشد
 اور علی بن القیاس بڑوں کو کہیں ایسی بڑی جگہ پہنچائے جس میں بھلائی اور آرام کا نام نہ ہو۔ اور اسی کو
 دوزخ کہتے ہوں۔ القصد بطور کھیتی کے اس عالم کے اجزاء بھی جدے جدے کئے جائیں گے اور اپنے اپنے موقع پر
 پہنچائے جائیں گے۔

عدل آتی، وظلم خداوندی کے معنی | اور یہی معنی خدا کے عدل کے معنوم ہوتے ہیں کہ ہر چیز اپنے موقع پر پہنچائی جائے اور ہر
 چیز کو اس کے مناسب چیز دی جائے۔ اسی قیاس پر اس بات کی رعایت نہ کرنے کو خدا کے حق میں ظلم سمجھنا چاہئے۔ ورنہ
 ظلم کے یہ معنی کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی ملک میں اس کی بے اجازت تصرف کرے خدا کی نسبت متصور نہیں ہو سکتی
 کیونکہ سب اسی کی ملک ہیں اس حساب سے تو جو کچھ وہ کرے بھلوں سے برائی سے پیش آئے یا بڑوں سے بھلائی
 سے۔ وہ سب عدلی ہو گا اس لئے کہ سب بھلے اور بڑے اسی کی ملک ہیں۔ اگر وہ اپنے مقربوں کو آگ میں ڈالے
 اور اپنے ناپسند لوگوں کو کسی باغ یا چمن میں لیجا کر اچھی اچھی نعمتیں کھلائے پلائے اور ہر طرح کے آرام دے تو یہ ایسا ہے
 کہ کوئی اپنے دوشالہ سے آگ جدا کر رہی ہو پکاؤں اور ایلوں کو گٹھڑی یا جامدانی میں باندھ کر حفاظت سے رکھے ظاہر
 ہے کہ اس کو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ظلم کیا۔ البتہ اگر کسی دوسرے کا پیرانا پھاگزی کا ہڑے کا کپڑا تو کیا اُپلا بھی
 بے اجازت جلائے تو وہ بیشک ظلم ہو گا۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ دوشالہ سے جدا کر رہی ہو پکانا اور ایلوں کو گٹھڑی میں باندھ رکھنا ایک بے
 موقع بات اور نامناسب کام ہے۔ وہ کون ہے جو اس کو معیوب نہیں جانتا اور خلاف کمال نہیں سمجھتا اور چونکہ
 پہلے واضح ہو چکا ہے کہ جتنے کمال ہیں سب خدا میں ہونے چاہئیں تو بیشک ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اس میں کوئی بات
 کمال کے خلاف نہ ہوگی۔ بلکہ جتنے کمالات ہیں سب اس کے اوصاف ذاتی ہیں۔ اور ان کو اس کے حق میں اگر مثال دیکر
 بتایا جائے تو وہ ایسے نظر آتے ہیں جیسے ہمارے تمھارے پیدا نشی صفات اور جتنی کمال اور خلقی اخلاق اور طبعی باتیں
 ہیں۔ پر ہماری تمھاری طبعی اوصاف پھر پورے طبعی نہیں ایک طرح سے وہ بھی عارضی ہیں بسا اوقات دوسرے
 کے زور اور غلبہ کے سبب زائل ہو جاتے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ پانی کی برودت طبعی ہے اور پھر آگ کے غلبہ کے
 سبب کتنا کچھ گرم ہو جاتا ہے۔ اور یہ پتھر کی یہ طبعی بات ہے کہ اوپر سے نیچے پی کو گر تاسے مگر باہر اگر ہم تمھارے

۱۰ خلاصہ یہ کہ عدل آتی مسلم۔ فرق مراتب مشاہدہ ہے۔ تنالی تمیز نیک و بد میں و خیر و اشد۔ جزئیات عالم کے معدن اور
 جزئی کائنات معدن اور مخزن کی طرف رجوع و تعلق ہے۔ اور یہی پس جب اجزاء نیک و بد اپنے موازن کی طرف رجوع کریں گے تو
 قیامت واقع ہوئے ہوتے ہمت و دوزخ اور فرستہ اور شیاطین وغیرہ کا ثبوت دیتے ہوئے ان کی معدنیت ثابت کریں گے ۱۱۔

اور پھینک دیں تو اوپر چلا جاتا ہے۔ پر خدا سے زیادہ کوئی زور والا نہیں کہ اُس کی ذات و صفات میں اُس کا تصرف چل سکے۔ بلکہ کسی میں کسی قسم کا زور نہیں خدا کے سامنے سب بمنزلہ آلات اور اوزاروں کے ہیں۔ زور ہے تو خدا ہی میں ہے (چنانچہ تقریرات مذکورہ بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہو چکی) مگر جیسے ہم اپنے سانس کو باوجود سانس لینا طبعی بات ہے تھوڑی دیر بند کر کے بیٹھ سکتے ہیں۔ یا غصہ والے کا غصہ طبعی بات ہے اور پھر بسا اوقات کسی مصلحت کی غرض سے اپنے غصہ کو ضبط کر کے بیٹھ رہتا ہے ایسا ہی خدا کو بھی اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے ذاتی کمالات کے خلاف کر بیٹھے۔ مگر چونکہ عاقل خلاف طبع بے غرض نہیں کرتا یا امید نفع کی ہوتی ہے یا اندیشہ نقصان کا ہوتا ہے۔ چنانچہ غصہ کی جگہ جو غصے والا غصہ نہیں کرتا تو وہ نہیں کرتا جہاں یوں جانتا ہے کہ یہاں غصہ کرنے سے جان کا یا عزت یا مال کا نقصان ہو گا یا یوں یقین ہوتا ہے کہ غصہ نہ کروں گا تو فسلانا مطلب حاصل ہو جائے گا۔ نہیں تو نہیں۔ غرض عاقل خلاف طبع بے غرض نہیں کرتا۔ سو خدا سے زیادہ عاقل کون ہو گا جس نے عقل کو بھی پیدا کیا تو وہ کیونکر بے غرض اپنے خلاف طبع کرے گا۔

ذات باری سبحانہ و تعالیٰ میں نقصان کی گنجائش نہ کسی کم ل کی افزائش نہ اُس پر عمل جب ہو نا ضرور ٹھیرا پھر نفع کس چیز کا ہو گا۔ اور نہ نقصان کی گنجائش کیونکہ اول تو نقصان کہتے ہیں کمال کے نہ ہونے کو۔ سو اس میں سب کمال ہونے ضرور ہیں۔ (چنانچہ مکرر سکھر گزر چکا)۔

دوسرے نقصان کسی چیز کا کسی مخالف کی زور زبردستی سے ہو کر رہتا ہے۔ (چنانچہ ظاہر ہے) گرمی کا نقصان سردی سے اور سردی کا گرمی سے ہوتا ہے آگ کا پانی سے نقصان ہوتا ہے کہ وہ اُسے بجھاتا ہے اور پانی کا آگ سے کہ وہ اُسے جلاتی ہے۔ سو یہ پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے کہ خدا ایک ہے اور ما سوا خدا کے اور کسی میں کچھ زور اور تاثیر نہیں ہاں خدا کے زور اور تاثیر کے حق میں جتنی مخلوقات میں زور والے اور تاثیر والے ہیں۔ بمنزلہ پانی کے نل کے ہیں جیسے نل میں پانی بہہ رہا ہے ایسا ہی خدا کے زور اور تاثیر میں زور والوں اور تاثیر والی چیزوں میں کو بہہ رہا ہے۔ سو ہذا جیسے کوئی خدا کے برابر نہیں ایسے ہی کوئی برابر کی جوڑ کا بلکہ کمتر مخالف بھی نہیں جو اُس کا ہونا نہ چاہئے جیسا آگ کے حق میں پانی۔

آغرض جب خدا کی ذات اور صفات میں نفع اور نقصان کی گنجائش نہ ہوتی تو اُس کے خلاف طبع بھی نہیں ہو سکتا۔ نہیں تو لازم آئے گا کہ سوا ذالہ خداوند کریم یا بے وقوف ہو سوتے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عاقل تو کیا خالق عقل ہے یا یوں کہے کہ وہ دیدہ و دانستہ بے موقع کرے اور اپنی ذات و صفات کو بٹھ لگائے اور عجیب دار کہلائے۔ غرض یہ ساری باتیں خلاف کمال ہیں اس واسطے ان امور کی اُس کی ذات تک رسائی نہیں۔ اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب کمالات کا ہونا اُس کے لئے ضرور ہے۔

اس لئے ہم کو یوں یقین ہوتا ہے کہ اُس کی ساری طبعی باتیں ازل سے ابد تک برابر یکساں رہیں گی طبعی بات کے بدل جانے کے لئے ضرور ہے کہ کسی مخالف کی تاثیر بدلے جیسے پانی کی ٹھنڈک کو آگ بدل دیتی ہے یا پتے آپ کوئی اپنی طبعی بات کو کسی کے ذمے کے سبب سے یا کسی کے سلوک کی اُمید پر یا جس وجہ بدل والے سوویتھوں چاروں احوال سے نہیں ہو سکتے۔ مگر معلوم نہیں اُن لوگوں نے کیا سمجھا کہ عدل کو خدا کے ذمہ فرض واجب ٹھہرایا۔ فرض واجب کے تو یہ معنی ہیں کہ کوئی حاکم کسی کے ذمہ پر اُس کے خلاف طبع کوئی بات لازم کرے تو اس صورت میں ایک تو خدا کے اوپر حاکم کا ہونا اور خدا سے زیادہ کسی میں زور کا ہونا لازم آئے گا دوسرے خدا کے خلاف طبع ہونا لازم آئے گا باقی رہی یہ بات کہ فرض اور واجب کے یہی معنی ہیں جو ہم نے بیان کئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرض حکم حاکم ہوتا ہے سو حاکم اپنی رعایا پر اسی بات کا تقاضا کیا کرتے ہیں جو رعایا کے خلاف طبع ہوتی ہے نہیں تو حکم ہی کی کیا ضرورت رہی مانگداری کے ادا کرنے کو رعایا کا جی نہیں چاہتا تو اُس کے لئے حکم کی ضرورت ہوتی اور جو کھانے پینے کی طرح اسے بھی جی چاہا کرتا تو حکم کی کیوں ضرورت ہوتی اور کیوں تحصیلِ اموال اور کلکٹروں وغیرہ کے نوکر رکھنے کی نوبت آتی۔ انقصہ خدا کے ذمہ کسی بات کو فرض اور واجب کہنا بڑی گستاخی کی بات ہے۔ مگر اُن کے نزدیک شاید اس کے کوئی اور معنی ہوں بہر حال خدا کے عادل ہونے میں کچھ شبہ نہیں اور خدا کے عدل کے بھی یہی معنی ہیں کہ جس چیز کو جس کے مناسب دیکھا وہ اُس کو دی اور جس چیز کو جس جگہ کے لائق دیکھا اُس کو وہاں رکھا۔ آرام کو آرام کی جگہ رکھا اور تکلیف کو تکلیف کی جگہ رکھا اچھی باتیں اچھوں کو دیں بُری باتیں بُروں کو۔ ہر چیز کی کمی و بیشی کے دریافت کرنے کی ایک ترازو ہے۔ سیاہ و سفید اچھی بُری شکل کے دریافت کرنے کے لئے تو آنکھ ترازو ہے اور اچھی بُری آواز کی میزان کان ہے اور خوشبو بدبو کے لئے ناک اور میٹھی کھٹی کے واسطے زبان اور گرمی سردی کے لئے تمام بدن۔ اور اسی طرح اور ہزاروں ترازوئیں ہیں سو ایسی ہی بھلائی بُرائی کے معلوم کرنے کے لئے عقل میزان ہے۔ لیکن یہ حتی میزانیں ہیں ان سب سے فقط ایک تخمینہ کمی و بیشی کی معلوم ہوتی ہے۔ مقدار ہر ایک کی اور نیز کمی و بیشی کی مقدار ان سے معلوم نہیں ہوتی۔ اس بات میں یہ سب ترازو میں ناقص ہیں۔ بلکہ ایسی ہیں جیسے کوئی سیر بھر کے پتھر اور دو سیر کے پتھر کو ہاتھ میں لے کر یہ بتلائے کہ اس میں زیادہ وزن ہے اور اس میں کم ہے اس سے فقط کمی و بیشی معلوم ہوگی حقیقت الحال یہی ہے کہ کتنا ہے اور یہ کتنا ہے اور ان دونوں اور ان میں کیا فرق ہے۔ سو یہ بات بے ترازو کے معلوم نہیں ہو سکتی اور جن چیزوں میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے اُن کی کمی و بیشی بھی بے ترازو معلوم نہیں ہوتی۔ جیسے سیر بھر اور سیر بھر ان کی کمی و بیشی بے ترازو معلوم ہونے اُن کی مقدار بے ترازو معلوم ہو سوائے ہی ہماری تمھاری عقل سے بھلائی اور بُرائی کی کمی و بیشی وہیں معلوم ہوتی ہے

جہاں بہت فرق ہو۔ تھوڑے تھوڑے فرق اور ان کی مقدار اس سے ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی یہ بات بجز علم خداوندی کے اور کسی کا کام نہیں عقل بھی اُسی درگاہ کی درپوزہ گر ہے۔

عقل کی حقیقت اور اس کے مراتب | کیونکہ حقیقت عقل کی بعد غور کے سمجھ میں آتی ہے کہ یہ فطر علم الہی کا ایک محافظ و فتر ہے کیونکہ کوئی بات ایسی نہیں کہ جس میں عقل سے مشورہ نہ کر لیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے پاس ہر بات کی کچھ نہ کچھ خبر ہے بلکہ سب خبر ہے۔ بہر حال بعد غور کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ فطر علم الہی کا ایک محافظ و فتر ہے بلکہ اُس فتر کے حروف و نقوش کے دریافت کرنے کے لئے نظر ہے جیسے دفتر مبصرات یعنی دیکھنے کی چیزوں کے لئے چشم ظاہری عنایت ہوئی ہے۔ ایسے ہی اُس فتر پہانی کی سیر کے لئے عقل جو ایک چشم پہانی ہے حرمت ہوئی ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس آنکھ سے چھوٹے بڑے سب چیز کو مبصرات میں سے دیکھ سکتے ہیں ایسے ہی عقل سے بھی اُس دفتر کے تمام حروف و نقوش کو دریافت کر سکتے ہیں یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس میں عقل سے مشورہ نہ کر سکیں اور جیسے سیاہ و سفید کا فرق مثلاً آنکھ سے معلوم ہو سکتا ہے ایسے ہی نیک و بد کا فرق دیدہ عقل سے معلوم ہو سکتا ہے لیکن جیسے آنکھوں آنکھوں میں بھی فرق ہے سب کے یکساں فرق معلوم نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات اُلٹا معلوم ہونے لگتا ہے۔ احوال یعنی بھینکے کو ایک کے دو معلوم ہوتے ہیں اور یرقان والے کو سفید چیز بھی زرد نظر آتی ہے۔ ایسے ہی ہر عقل سے نیک و بد کا فرق صحیح صحیح نہیں معلوم ہو سکتا۔ اور جیسی کم نظروں کو بعض رنگ مثلاً لکونی عنابی سیاہ سب ایک ہی نظر آتے ہیں۔ ایسے ہی کم عقل کو بہت امور نیک و بد سب یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ اور پھر جیسا کسی آنکھ میں یہ کمال ہے کہ رنگتوں کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت ایسا دریافت کر لیتی ہے کہ جس سے آپس کی نسبت بلا کم و کاست معلوم ہو جائے یعنی یہ تحقیق ہو جائے کہ ایک سُرخ چیز کی سُرخی مثلاً دوسری سُرخ چیز کی سُرخی سے آدمی ہے یا تہائی ہے یا ربع کی نسبت رکھتی ہے ایسے ہی کسی عقل میں یہ بات نہیں کہ نیک و بد کا فرق ایسی طرح دریافت کر لے کہ آپس کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت بطور مذکور دریافت کر سکے۔ یہ بات خدا تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے۔ سو بمقتضائے تقریر بالا یوں سمجھیں کہ خداوند عالم اس عالم کو جو نیک و بد سے مرکب ہے، چنانچہ واضح ہو چکا ہے، مثلاً گھیتی کی کاٹ پھانٹ توڑ چوڑ کر جیسے گیہوں اور ٹھس کو جدا کر کے جدی جدی جگہ میں رکھتے ہیں اور پھر جدے جدے مصرف میں صرف کرتے ہیں نیکیوں اور نیکیاں والوں کو بھی بدوں اور بدی کے کام والوں سے جدا رکھے اور اپنی اپنی جگہ پہنچائے اور لازم ہے کہ نیکیوں کے لئے جو ٹھکانا مقرر ہو اُس میں بجز خوبی اور بھلائی کے بدی اور بُرائی سے ترکیب ہو۔ نہیں تو پھر وہ بھی بالضرور اسی طرح توڑا پھوڑا جائے۔

اور علیٰ ہذا القیاس بدوں کے لئے بھی ایسا ہی ٹھکانا چاہئے اور یہ بات سوا اس کے اور طرح سے بھی مدلل معلوم ہوتی ہے شرح اُس کی یہ ہے کہ جو چیز اجزاء مختلف سے مرکب ہوتی ہے لا جرم اُن اجزاء کے لئے کوئی نہ کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے کہ ابتدائے ترکیب میں اُن اجزاء کو اُس میں سے لیا ہو اور پھر وہ اجزاء مجتمعہ اگر منفصل ہو جائیں تو خود بخود اپنی اُس اصل میں جا ملیں یا قبل اُس کے ہوں کہ اُن کو اپنی اصل میں پہنچا دیجیے۔ مثلاً جسم انسانی اربع عناصر سے مرکب ہے تو اُس کے چاروں عنصر یعنی چاروں اجزاء خاک آب ہوا اور آتش کے لئے چارہ صلیں اور معدنیں یعنی چاروں گڑے خاکی آبی ہوائی ناری جو ترکیب مذکور کے ماضی میں موجود ہیں اور پھر تجربہ ہائے متواترہ بھی یقین ہے کہ اگر اس ترکیب کا شیرازہ کھولیں تو بیشک چاروں اجزاء میں سے بعد تحلیل کے جو کچھ ہوا اپنی اپنی اصل سے جا ملیں۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے معلوم ہے کہ اگر کسی جزو خاکی کو سطح زمین سے جدا کر کے کچھ اوپر لیجائیں اور اوپر لی کر چھوڑ دیں تو وہ خود بخود اپنی اصل کی طرف دوڑتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ اُس کی اصل یعنی زمین اُسے کھینچ لیتی ہے اور اسی طرح اگر کسی جزو ہوائی کو کسی ترکیب کے پانی کے اندر لیجائیں اور لیج کر چھوڑ دیں تو اُس کو بھی وہاں قرار نہیں ہوتا پانی کو چیر کر اپنی اصل سے جو اوپر ہے اُٹھتا ہے۔

ادھر برق کو سب نے دیکھا سنا ہو گا کہ اگر کسی حادثے سے اپنی اصل یعنی کرۂ ناری سے جدا ہو کر (بھی اوپر ہے) نیچے آ پڑتی ہے۔ تو جب بطور خود تنہا رہ جاتی ہے اوپر ہی اُڑ جاتی ہے۔ اور شعل تو سبھی کی دیکھی ہوئی ہے کہ اگر اُس کے سر کو نیچے جھکا دیکھے تب بھی شعلہ اوپر ہی کی جانب متوجہ رہتا ہے۔ اس سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ شعلہ شعل سے چھوٹ جائے تو بیشک اپنی اصل سے جا ملے علیٰ ہذا القیاس اس عالم کی ترکیب کو جو نیک و بد سے مرکب ہے سمجھنا چاہئے۔ یعنی اس عالم مرکب کے اجزاء نیک و بد کے لئے بھی کوئی اصل اور معدن اور ماضی چاہئے کہ ابتدائے ترکیب میں اُن اجزاء کو اُس میں سے لیا ہو اور بعد انفصال اگر اتفاق سے پیش آجائے تو جو کچھ بعد تحلیل کے باقی رہا ہو اپنی اپنی اصل سے جا ملے مگر تقریر اول سے جو در باب کھولنے شیرازہ ترکیب عالم کے مرقوم ہوئی ہے یوں یقین کامل ہے کہ یہ کارخانہ ایک روز نہ ایک روز ٹوٹنے والا ہے۔

اور نیز تقریر ثانی اس بات پر شاہد ہے کہ اس کارخانہ کا جب زمانہ کمال آجاوے گا تو اُس کا مالک یعنی خداوند کریم جو تمام موجودات کا مالک حقیقی ہے اپنے آپ اس کارخانہ کو توڑ پھوڑ کر نیک و بد کو جدا کر دے گا۔ بہر حال انفصال عالم کے اجزاء کا کہ مجملہ اُن کے نیک و بد بھی ہیں ضروری ہے اسی لئے یقین کامل ہے کہ دونوں قسم کے اجزاء اپنے اپنے ٹھکانے پر پہنچیں یا پہنچائے جائیں۔

جنت و دوزخ اور شرک رکھتا ہے اور کوئی اُس کا نام دوزخ اور بہشت اور کوئی جنت اور جہنم رکھتا ہے یہ بات اصل سے غلط نہ ہو اگر غلط ہو بھی تو اُس کی کیفیت کے بیان میں ہو۔

اور جب ہر ترکیب کے لئے اصول مختلفہ کا ہونا ضرور ہوا (جو معدن اور ماخذ اجزاء ہوں) تو اب ہم اور بھی قیاس کرتے ہیں اور اس قیاس پر یہ کہتے ہیں کہ فرشتے اور شیاطین جن کو ہائے ملک کی زبان میں دیوتا اور دیو کہتے ہیں، موجودات واقعی میں سے ہیں پر مثل جان اور ہوا کے کہ بالاتفاق موجودات واقعی میں سے ہیں ان کا موجود ہونا کوئی افسانہ غلط نہیں۔

اور وہ اس کی یہ ہے کہ ہر فرد بشر کو بنی آدم میں سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ ایک وقت اگر امر نیک کی طرف مائل ہے تو دوسرے وقت بُری بات کی خواہش ہے بلکہ غور سے دیکھئے تو ہر وقت دونوں طرف میلان رہتا ہے کیونکہ عین بدی کی رغبت کے وقت عقل مانع ہے اور عین نیکی کی رغبت کے وقت خواہش نفسانی موجود رہتی ہے تو جیسے اجسام بنی آدم میں بسبب حرارت برودت یا پوست رطوبت چاروں کے پائے جانے سے ہم کو یہ دریافت ہوا ہے کہ یہ آب و خاک آتش ہوا چاروں سے مرکب ہیں ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ جانیں بھی ایسے ہی دو جزر سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی طرف رغبت ہے اور دوسری کو بالطبع بدی کی طرف میلان ہے۔ ہر جیسے اجزاء کی کمی بیشی کے باعث بنی آدم کے مزاج یا اعتبار حرارت برودت وغیرہ کے مختلف ہیں یعنی اگر آگ اور اجزاء سے غالب تو مزاج کو گرم کہتے ہیں گو اُس میں کچھ نہ کچھ سردی بھی پائی جاتی ہو اور پانی اور اجزاء سے غالب تو مزاج کو سرد کہتے ہیں گو حرارت بھی اُس میں فی الجملہ موجود ہے۔ ایسے ہی باعتبار کمی بیشی اجزاء کے بنی آدم میں نیک و بد کا تفاوت ہے۔ ورنہ نیکیوں میں بدی کا مادہ اور بدوں میں نیکی کا مادہ فی الجملہ موجود ہے۔

بہر حال اس میں کلام نہیں کہ جانہائے بنی آدم ایسے دو جزر مختلف الطبیعت سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی جانب میلان ہے اور اسی کو شاید اہل اسلام روح کہتے ہوں اور دوسرے کو بالطبع بدی کی طرف رغبت ہے اور اسی کو شاید اہل اسلام نفس کہتے ہوں۔ اس لئے ہم یوں کہتے ہیں کہ ان دونوں جزروں کے لئے دو اصلیں بھی جدی جدی ہوں گی جو جس چیز کو نیکی کی طرف رغبت ہو اس کی اصل طبقہ ملائکہ ہو جن کو فرشتے اور دیوتا بھی کہتے ہیں کیونکہ اس جماعت کی نسبت سب کا یہی عقیدہ ہے کہ بُرائی سے اُن کو سروکار نہیں اور جس جزر کو بالطبع بدی مرغوب ہو اس کی اصل طبقہ شیاطین ہو کیونکہ ان کے حق میں بھی سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کو نیکی سے مطلب نہیں۔ اور اگر بالفرض ملائکہ اور شیاطین کی نسبت کسی کا یہ اعتقاد نہیں بھی ہو

تب اتنی بات تو ثابت ہی ہوگئی کہ انسان میں دو جز مختلف الرغبت موجود ہیں اور اُن کے لئے دوا عملوں مختلف کا ہونا ضرور ہے جو جس اہل کی یہ خاصیت ہے یا ہو (جیسے پانی بالطبع ٹھنڈا ہے آگ کے سبب گرم ہو جائے تو ہو جائے) وہ بھی بالطبع نیکی کی طرف مائل ہو شیاطین کی تاثیر سے بدی کی طرف متوجہ ہو جائے تو ہو جائے اُس اہل کا نام تو ہم اپنی اصطلاح میں طبقہ ملائکہ تجویز کرتے ہیں اور جو اہل اس کے برعکس ہو اُس کا نام ہم اپنی اصطلاح میں طبقہ رشیاطین رکھتے ہیں۔ پھر جیسے ہر ایک کو اربع عناصر بدن میں سے اوقات مختلفہ میں اپنی اپنی اہل سے یا اُن مرکبات سے جن میں اُس اہل کا عنصر زیادہ ہو مدد پہنچتی ہے۔ (چنانچہ سب جانتے ہیں کہ جیسے آگ سے بدن میں گرمی کو ترقی ہوتی ہے ایسے ہی گرم دواؤں سے گرمی کی ترقی ہوتی ہے) ایسے ہی یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ملائکہ اور رشیاطین ہی کے سبب یہ بات ہو کہ ایک وقت نیکی کی جانب زیادہ رغبت ہے تو دوسرے وقت بدی کی جانب زیادہ میلان ہے۔

بہر حال ملائکہ اور رشیاطین کا ہونا حق معلوم ہوتا ہے اور بنی آدم کے دلوں پر اُن کے اثر کا ہونا بھی صحیح معلوم ہوتا ہے اور باوجود ان تاثیرات کے پیدا ہونے کے اُن کا نظر نہ آنا ایسا ہی سمجھنا چاہئے کہ جان کا اود ہوا کا بدن پر کس قدر اثر ظاہر ہوتا ہے اور پھر دونوں کے دونوں معلوم نہیں ہوتے۔ ہاں آثار کے وسیلے سے معلوم ہوتے ہیں۔ سو بعینہ یہی قصہ یہاں بھی موجود ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس یوں بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اس دار دنیا کی تمام لذتیں کلفت آمیز ہیں کوئی راحت رنج سے خالی نہیں۔ اور تمام کلفتیں فی الجملہ موجبِ راحہ بھی ہیں۔ اور علیٰ ہذا القیاس سب نفع کے کاموں میں کچھ نہ کچھ نقصان ہے اور سب نقصان کی باتوں میں کچھ نہ کچھ نفع ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ آؤ اگر مثال ہی کی ضرورت ہے تو دیکھئے گڑ میں ایک لذت ہے تو اُس کے ساتھ ایک کدورت بھی لگی ہوئی ہے اور وہ دو طریق سے معلوم ہوتی ہے ایک تو چینی اور مصری کے کھانے سے یعنی ان دونوں کو کھا کر معلوم ہوتا ہے کہ گڑ کی لذت بالکل صاف نہیں کدورت ہے۔ دوسرے پاخانہ کے پیدا ہونے سے یعنی اگر گڑ وغیرہ میں اجزاء عمدہ ہی ہوتے تو اُس میں سے پاخانہ ہرگز نہ نکلتا۔ ایسے ہی کرلیہ میں تلخی کے ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے اور وہ بھی دو طرح سے معلوم ہوتا ہے۔ ایک تو اولیٰ شاہترہ وغیرہ کے کھانے سے کیونکہ جس قدر اُن میں تلخی ہے کرلیہ میں نہیں تو معلوم ہوا کہ کرلیوں میں تلخی کے ساتھ کچھ اور ذائقہ کی بات بھی ہو اگر بالکل تلخی ہی ہوتی تو یہ تفاوت نہ ہوتا۔ چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے اور بے عقل نہ سمجھیں تو کیا شکایت ہے۔ دوسرے بعض مصالح کے استعمال کرنے سے وہ تلخی زائل ہو جاتی ہے اور پھر وہ ذائقہ پیدا ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں۔

جیسے لذت کی سب غذائیں پاخانہ کی پیداوار میں برابر ہیں فرق ہے تو مقدار ہی کا ہے یعنی کسی

غذا میں سے زیادہ پاخانہ نکلتا ہے اور کسی میں سے کم۔ ایسے ہی ہر تلخ بد مزہ کے ذائقہ میں بھی کسی کسی ترکیب سے فرق پڑتا ہے۔ اور بھی کچھ نہیں تو خاک میں ڈال دینے سے ہر بڑبڑ خاک تو سہی مزہ دار چیزیں بے مزہ ہو سکتی ہیں (چنانچہ ظاہر ہے) بہر حال اس میں کلام نہیں کہ ہر قسم کی چیزوں کا لذت دار ہوں یا بے لذت دار ہوں لذت اور تکلیف دونوں ہی سے خمیر ہے تو اس صورت میں ان کے اجزاء کا شیرازہ بھی جدا جدا لگے اپنی اپنی جگہ پہنچائیں گے مگر چونکہ تقسیم راحت رنج بھی اس تقسیم نیکی و بدی میں داخل ہے۔ کیونکہ لذت بھلائی کے اقسام میں سے ہے اور رنج بُرائی کے تو ان کی اصل بھی وہی دو مقام ہوں گے جن کو بہشت و دوزخ کہہ کے تعبیر کیا ہے اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دنیا کی ہر قسم کی لذتیں اگرچہ عورتوں سے صحبت کرنا ہی کیوں نہ ہو بہشت میں پائی جائیں یا زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں اور علیٰ ہذا القیاس دوزخ میں دنیا کی ہر قسم کی تکلیفیں موجود ہوں البتہ اگر ان سے زیادہ بھی ہوں تو کچھ دور نہیں۔ دوسرے وہاں لذتیں اور کلفتیں گویاں کی لذتوں اور کلفتوں کے ہر رنگ ہوں پر یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کو وہاں کی لذتوں اور کلفتوں سے کچھ نسبت نہ ہو کیونکہ نہ یہاں کی لذتیں خالص لذتیں ہیں نہ یہاں کی تکلیفیں خالص تکلیفیں ہیں اور اس تقریر سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ وہاں کی لذتیں اور تکلیفیں خالص لذتیں اور خالص تکلیفیں ہوں۔

بہر حال قیامت جس ہنگامے کا نام ہے وہ ہنگامہ صحیح ہے۔ اور بہشت و دوزخ جن جہانوں کو کہتے ہیں ان کا ہونا بھی درست ہے۔ اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بطور آواگون کے بنی آدم کا ہمیشہ مختلف جنوں میں منتقل رہنا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع نہ ہونا ایک عقیدہ غلط ہے۔ بسبب کج فہم بعض حکما اور بعض مقتدایانِ بنود کے بعض عوام کی طبیعت میں اسخ ہو گیا ہے یا متاخرین متقدمین کا مطلب نہیں سمجھے۔ انھوں نے شاید کسی ایسے واقعہ کا ذکر کیا ہو جو اس پیدائش سے اول روح پر گزرا ہے۔ چنانچہ ہم بھی اس کی طرف اشارہ کریں گے۔ پر متاخرین اس کو بعینہ ایسا ہی قصہ سمجھ گئے ہوں۔ ہاں فی حد ذاتہ یہ امر ممکن ہے اس میں کچھ شک نہیں لیکن جبکہ بوجہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا اور پھر اس پرانے مہم کا بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھیرا تو پھر سو اس کے کہ آواگون کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہوا اور کیا کہا جائے۔

رد تنازع | ہر چند بعد اس کے اس کی ضرورت نہیں کہ آواگون کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے۔ کیونکہ قیامت کے اثبات کی دلائل کو آواگون کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے اور ان کے بطلان کو آواگون کا بطلان اور قیامت کی حقیقت اور اس کے دلائل کی صحت لازم نہیں لیکن مزید اطمینان طاہران تحقیق کے لئے مرقوم ہے کہ آواگون کی حقیقت اور صحت کے لئے مدعیانِ آواگون کے پاس بجز اس کے کوئی

دلیل نہیں کہ ہم بہت نیک نحتوں اور نیک کام والوں کو دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرت طاعت و عبادت و اجتناب
افعال ناپسندیدہ مدت العمر تکلیفات میں گزارتے ہیں۔

اور علیٰ ہذا القیاس ہم اکثر بد بختوں اور بد اطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ شب و روز امور ناگفتنی میں
مشغول رہتے ہیں ان کو تکلیف کی آغ بھی نہیں آتی حالانکہ یہ بات سب کے نزدیک مستمم ہے کہ نیکی قابل انعام اور
بدی لائق سزا ہے۔ سو یہ اٹا قصہ کہ اچھے ساری عمر تکلیفوں میں گزاریں اور برے تمام عمر گھبرے اڑائیں بجز اس
سمجھ میں نہیں آتا کہ ان لوگوں سے پہلے زمانے اور پچھلے جون میں ان کے احوال کے مناسب کام سرزد ہوئے ہیں یعنی
تکلیف والوں نے برے کام کئے ہوں اور آرام والوں نے اچھے کام کئے ہوں۔ ورنہ زمانہ حال کے محاط ہو دیکھئے
تو ان کے احوال کو ان کے احوال سے کوئی مناسبت نہیں بلکہ اچھوں کے حق میں تو تکلیف کا ہونا سخت نامتنا
معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس جون کو اول ہی جون سمجھیں تو اس آرام کی جگہ تکلیف اور تکلیف کی جگہ آرام کے ہونے
کی کیا وجہ نکلتی گی۔ الحاصل بجز اس کے مدعیان آواگون کے پاس اپنے مطلب کے اثبات کے لئے کوئی دلیل نہیں
اور یہ دلیل بھی اس نزق و برق سے میں نے ہی بیان کی ہے۔ ورنہ وہ تو اس طرح بیان بھی نہیں کر سکتے۔

سو اس دلیل کا حال یہ ہے کہ اہل فہم کے نزدیک مثبت مدعا نہیں ہو سکتی کیونکہ اتنی بات تو اس دلیل سے بھی
نکلی کہ ایک جون کے افعال کی جزا سزا دوسری جون میں دی جاتی ہے۔

سوال سے اول جون میں جو کچھ آرام و تکلیف بنی آدم کو پیش آئی ہوں گی اور بیشک پیش آتی ہوں گی کیونکہ
کوئی انسان ان دونوں سے خالی نہیں رہ سکتا۔ خاص کر جینے کا آرام اور مرنے کی تکلیف۔

تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کونسی جون کی کثرت کی جزا سزا ہے۔ ہاں اگر زمانہ گزشتہ میں اس سلسلہ کا
غیر متناہی ہونا محال نہ ہوتا تو البتہ ممکن تھا کہ یوں کہہ بیٹھتے کہ اس سلسلہ کا کوئی اول ہی نہیں۔ اور جب اس
سلسلہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے تو اب بجز اس کے نہیں بن پڑتی کہ یوں کہا جائے کہ آرام و تکلیف کا
جزا سزا ہی میں منحصر رہنا کچھ ضرور نہیں بلکہ ممکن ہے کہ کسی اور مصلحت کے لئے ہو اور یہ بات بطور
عقل و محسوس بھی معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ بنی آدم میں بہت آرام اور تکلیفیں قطع نظر اس کے جزا و سزا
مذ نظر ہو ایک کو دوسرے سے پہنچتی ہیں اولاد کے ساتھ جو کچھ رعایت مروت احسان کئے جاتے ہیں خصوصاً
ایام شیر خوارگی میں کوئی فرمائے تو کوئی نئے عمل خیر کی جزا ہے۔

اور علیٰ ہذا القیاس بوجہ تعلیم علم جو کچھ اولاد کو تکلیفیں دی جاتی ہیں خاص کر خود پڑھنے کی تکلیف کہ
اس سے بڑھ کر رکوں کے حق میں کوئی تکلیف نہیں وہ کوئی نئے عمل ناقص کی جزا ہے بلکہ یہ دونوں باتیں
اولاد کے حق میں داخل تربیت اور پرورش ہیں۔ پھر جب بنی آدم کے حق میں بہت سے ایسے آرام و

تکلیف جو بظاہر بنی آدم سے پہنچتی ہیں جزا و سزا نہ ہوتی۔ تو خدا کی طرف سے جو آرام و تکلیف پہنچتی ہیں وہ سب کے سب کا ہیکو داخل جزا و سزا ہوں گے۔ بلکہ اس کی طرف سے بدرجہ اولیٰ ایسے بھی آرام و تکلیف پہنچتی چاہئیں۔ جو داخل تربیت ہوں۔ کیونکہ حقیقت میں رب اور مرقی تو وہی ہے بلکہ بندوں کی تربیت بھی حقیقت میں اُسی کی تربیت ہے اور بندے نتج میں بمنزلہ آلہ کے ہیں۔ چنانچہ مکرر یہ مضمون اوپر واضح ہو چکا ہے۔ معہذا خداوند کریم مثل بنی آدم کے کسی نفع کا محتاج نہیں۔ جو اس کے بڑھانے کے لئے کسی کو انعام دے کسی ضرر سے اندیشہ مند نہیں جو آئندہ کی پیش بندی کے لئے کسی کو سزا دے ہاں البتہ بنی آدم احتیاج سے خالی نہیں بلکہ سراپا احتیاج ہیں۔ پھر جب اُن کی طرف سے ایک دوسرے کو قطع نظر جزا و سزا کے آرام و تکلیف پہنچ سکتے ہیں۔ تو خداوند کریم کی طرف سے بدرجہ اولیٰ بے جزا و سزا کے آرام و تکلیف کا پہنچنا ممکن معلوم ہوا۔ کیونکہ بڑا سبب جزا و سزا کا وہی امید اور وہی پیش بندی ہے۔ جو ہم نے عرض کیا بلکہ بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس کو جزا و سزا ہم کہتے ہیں وہ بھی حقیقت میں خدا کی طرف سے تربیت ہی ہے۔

غایت مافی الباب ہمارے لئے نہیں تو مجموعہ عالم ہی کے لئے سہی کیونکہ مجموعہ عالم بھی ایک شخص واحد ہے اور اس کے لئے بھی ایک روح جدا گانہ ہے اور بنی آدم کا بہشت اور دوزخ میں پہنچانا ایسا ہو جیسا غذا میں سے اجزاء عمدہ گوشت بناتے ہیں اور اجزاء فضلہ آنتوں میں رہ جاتے ہیں۔ اور یہ آنتوں میں رہنا تمام بدن کے لئے موجب تقویت ہوتا ہے۔ اگر آنتیں بالکل خالی ہو جائیں تو ضعف نمایاں پیدا ہو۔ آب ظاہر ہے کہ گوشت کا بنا دینا تو بدن کے لئے تربیت ہی ہے۔ آنتوں میں فضلہ کا دیر تک رہنا بھی تربیت سے خالی نہیں۔

ایسے ہی بعض بنی آدم کا بہشت میں داخل ہونا تو تمام عالم کے لئے داخل تربیت ہوتا ہی ہے بعض بنی آدم کا دوزخ میں جانا بھی منجملہ تربیت اور بمنزلہ فضلہ کے آنتوں میں رہنے کے موجب تقویت ہو اور جب یہ امور اس وجہ سے داخل تربیت ہوئے تو ایسے ہی اگر یہاں کے بعض آرام و تکلیف داخل تربیت ہوں تو کیوں انکار ہے۔ اور جب تک یہ گنجائش باقی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ یہاں کے آرام و تکلیف کو پہلی جزا کی جزا و سزا پر محمول رکھیں۔ بلکہ لازم یوں ہی ہے کہ تربیت پر یا اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا کو محمول کریں کیونکہ عقل کے نزدیک اول تو یہ بات بہت مستبعد ہے کہ کوئی روح پہلے زمانہ کی ایام شعور کے وظائف کو ایسا بھول جائے کہ بالکل دل سے محو ہو جائیں۔ اور دل میں کسی بات کا اثر تک بھی باقی نہ رہے خاص کر وہ باتیں جن کی جزا و سزا میں فی الحال آرام و تکلیف اٹھاتی ہے۔ کیونکہ وہ جزا و سزا ہی

کیا ہوئی جو اُس کو اپنے کئے کی خبر بھی نہ ہو۔

اس صورت میں تو لازم تھا کہ روح کو اپنے سب افعال پہلی جون کے یاد ہوتے۔ بلکہ باوجود تکلیفوں کے عبادت کی طرف رغبت ہونے سے اُلٹی یہ بات نکلتی ہے کہ پہلے زمانہ میں بھی یہ شخص نیکوں کے زمرے میں معدود تھا۔ یعنی اس پیدائش سے پہلے بیشک اس کو کسی قسم کی تجلی جناب باری کی میسر آئی ہے جس کے سبب اس کے دل میں خدا کی اس قدر محبت جم گئی ہے کہ صد ہا نکالیت اٹھاتا ہے اور پھر بھی خدا ہی کی طرف جھکتا ہے ورنہ کسی چیز کی محبت بے دیکھے برتے پیدا نہیں ہو سکتی اگر فرصت کم اور لکھنے کی جلدی زیادہ نہ ہوتی تو اس بات کو دلائل سے بھی ثابت کر دیتا کہ محبت بے دیکھے برتے نہیں پیدا ہوتی مگر چونکہ سب کا تجربہ اس بات پر ہوا ہے اور میں نے ایک رسالہ میں اس بات کو ثابت بھی کیا ہے اور بعض اہام جو اس کے برخلاف پیدا ہوتے ہیں اُن کو اس رسالہ میں قمع قمع کر چکا ہوں تو اس لئے یہاں اتنے ہی پرکتفا کرتا ہوں۔

علیٰ ہذا القیاس باوجود آراموں کے امور ناگفتنی اور لایعنی میں مشغول رہتا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس موقع میں جس میں شخص اول کو ایک قسم کی تجلی میسر آئی ہے۔ اس کو وہ بات نصیب نہیں ہوئی جو اس قدر احسانوں پر بھی خدا کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔

حیدر الست | الغرض محبت اور عدم محبت کے اثر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس پیدائش سے پہلے بعض ارواح کو یقیناً کوئی واقعہ ایسا پیش آیا ہے کہ اُس میں کم سے کم کسی قسم کی تجلی میسر آئی ہے۔

باقی اُس کے یاد نہ رہنے کا باعث یہ ہوا ہو کہ لمحہ دو لمحہ یا گھڑی دو گھڑی کے لئے یہ قصہ پیش ہوا ہو۔ سو ایسے واقعات کا بھول جانا کچھ مستبعد نہیں۔ بالآخر قطع نظر اس محبت کے کچھ اثر یادداشت اور بھی معلوم ہوتا ہے۔ یہ کثر عالم بلکہ تمام عالم کا توحید میں متفق ہونا چنانچہ اوپر مذکور ہوا خود اسی وجہ سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی یہ بات کان میں پڑی ہے۔ کیونکہ یہ بات سواکان کے آنکھوں سے یا کسی اور حالت سے دریافت ہو سکتی نہیں۔ باقی رہا دلائل سے معلوم ہونا سو اس کا حال یہ ہے کہ ایک منہج سے توحید پر سب متفق ہیں۔ پھر جو کچھ کچھ فرقوں میں شائبہ شرک اور فی الجملہ تعدد کا اقرار پایا جاتا ہے یہ سب دلائل ہی کا طفیل ہے۔ الغرض دلائل سے اتفاق متصور نہیں بلکہ اکثر اختلاف دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دلائل سے مطلب تک پہنچنا ہر کسی کو نہیں آتا۔

القصہ بجز اس کے کہ یہ بات کسی زمانہ میں یا کسی جون میں یا فقط روح مجرد کے کان میں پڑی ہو یہ اتفاق متصور نہیں ہو سکتا۔ مگر اس قدر ملحوظ رکھنا چاہئے کہ کان میں پڑنے سے فقط اتنا ہی مطلب ہے کہ وہ بات کسی دوسرے کی تعلیم سے حاصل ہوئی ہو در عام ہے کہ وہ تعلیم آواز سے ہو یا اشارہ سے یا کسی تحریر

کے وسیلہ یا اس طرح سے کہ اکیڈل کی بات دوسرے کے دل میں ایسی طرح سے چلی جائے جیسے کسی کا عکس آئینہ میں منعکس
اور نقش ہو جاتا ہے کیونکہ گونگا یا کوئی بولنے والا اگر کسی کو کوئی بات اشارے سے بتلاوے تو اسے بتلانا ہی کہتے ہیں۔
بہر حال یہ بات سنی ہوئی معلوم ہوتی ہے سو عجب نہیں کہ تجلی مذکور کا وقت اور اس بات کے اجتماع کا وقت
ایک ہی ہو اور اس زمانہ میں اگر بطور جون کے کیفیت گذری ہو تو اس جون سے وہ جون اس قسم کی نسبت کہتا ہو
جیسے ماں کے پیٹ میں رہنے کا زمانہ یعنی جیسے اس جون کے لئے ماں کے پیٹ میں نقطہ کا بڑھنا اور آدمی بننے
کا زمانہ بمنزلہ مقدمہ اور سامان کے ہے کوئی جون جدا گانہ نہیں اور یہ جون اس کی نسبت کچھ زمانہ جزا و سزا
نہیں۔ ایسے ہی وہ جون بھی اس جون کے لئے ایک مقدمہ اور سامان ہو زمانہ جزا و سزا نہ ہوتا تا فرق ہو کہ
وہ مقدمہ اول اور سامان قدیم ہو اور یہ مقدمہ ثانی اور سامان جدید ہو اور اس میں کچھ دشواری نہیں کہ
ایک چیز کے لئے بہت سی سامان ہوں۔ بلکہ اس جون میں بھی اکثر چیزوں کے سامان متعدد ہوتے ہیں ایک
کھیتی کو دیکھئے کہ کتنے سامانوں کی ضرورت ہے اور پھر ہر ایک کے استعمال کا زمانہ جدا ہے کوئی اول
کام میں آتا ہے کوئی بعد میں۔ معین اکثروں کا یہ حال دیکھنے میں آیا ہے کہ مطلب حق ان کے دل میں آتا ہے
تو پھر بانیوہ کہ ایک اجمال نہا ہوتا ہے خوب وضاحت پیدا نہیں ہوتی۔ نور دلائل سے وہ بات خوب
واضح ہو جاتی ہے اس سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ پہلے زمانہ میں ان امور کی اس شخص کو اطلاع ہوتی ہے
کیونکہ دلائل کے وسیلہ سے دل میں کوئی بات نئی پیدا نہیں ہوتی۔ وہی بات دل نشین اور واضح ہو جاتی
ہے اور شاید اسی لئے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہو گئی۔

علیٰ ہذا القیاس بعض علوم جیسے دو دو فی چار ایسے ہیں کہ انھیں یوں نہیں کہہ سکتے کہ علوم بھی فلانے زمانے
میں پیدا ہوئے ہیں اسی سے پہلے حاصل نہ تھے بلکہ بالیقین یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً ہی سے یہ بات حاصل ہے
اور کسی علم کے حاصل ہونے کے معنی یہی معلوم ہوتے ہیں کہ اس کا معلوم پیش نظر ہو جائے اس لئے لاجرم
اس قسم کے علوم کی معلومات کسی زمانہ میں عقل کے پیش نظر ہوتی ہوں گی اور اس وقت کی کیفیت مفصلاً
نہیں رہی ایک محفل لگا و باقی ہے۔ اسی لئے جہاں اس قسم کی کوئی بات کان میں پڑتی ہے تو بے تامل ہر کوئی
مان اٹھتا ہے۔ بہر حال ان وجوہ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ایک زمانہ میں کوئی ہنگامہ اس قسم کا پیش آیا
ہے جس کے آثار یہ امور مذکورہ ہیں۔

اور وہ ہنگامہ ایک تو بوجہ قلت زمانہ یاد نہ رہا ہو۔ کیونکہ جو بات تھوڑی دیر کے لئے ظہور میں
آتی ہے وہ تھوڑی ہی دیر یاد بھی رہتی ہے۔ خاصکر لڑکپن کے زمانہ میں۔ دوسری جو بات زمانہ لڑکپن
سے بلکہ اس عالم کے موجود ہونے سے بھی مقدم ہو وہ بدرجہ اولیٰ یاد نہ رہے گی لیکن تاہم کچھ کچھ اثرات باقی ہیں

ہاں اگر آواگون کے قائل ہو جائے تو سخت دشواری پیش آتی ہے۔ کیونکہ بنی آدم کو اس جون میں زمانہ دراز گزرتا ہے اور کثروں کو تو نوبت جوانی اور بڑھاپے کی پہنچتی ہے اور لڑکپن کے زمانہ سے گزرجاتے ہیں اور صد ہا وقائع بھی اس قسم کے پیش آتے ہیں کہ دل میں نقش کا بھر ہو جاتے ہیں۔ پھر باطل یاد نہ رہنے اور دل سے محو ہو جانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

اور ہاں سنہ اس کے قائل ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ اول تو آرام و تکلیف کے سبب سوا جزا سزا ہونے کے اور بھی بہت سے ہو سکتے ہیں۔ (چنانچہ پہلے مرقوم ہوا)۔

دوسرے اگر جزا و سزا ہی کہئے تو اس میں کیا مشکل ہے کہ اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں چنانچہ بعض مواقع میں تو یہ بات خود ظاہر ہے۔ مثلاً اگر کوئی زہر کھا لیتا ہے تو مر جاتا ہے اور اگر کوئی تریاق استعمال کرتا ہے تو اچھا ہو جاتا ہے۔ کوئی شخص کسی زبردست کے ساتھ کچھ بُرائی کرتا ہے تو انجام کار نقصان اٹھاتا ہے۔ اور کسی امیر صاحب مروت کے ساتھ کچھ سلوک کرتا ہے تو بہت سا کچھ کما لیتا ہے۔ اب سب جانتے ہیں کہ یہ آرام و تکلیف ہی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں اگر ایسے ہی اور افعال بھی اس قسم کے ہوں کہ ان کا ثمرہ ہمیں مترتب ہوتا ہو (اور بہ نظر حقیقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیشک یہیں مترتب ہوتا ہے) تو کیا حرج ہے۔ غایت مافی الباب یہیں یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ کونسے اعمال و افعال ہیں جن کی جزا و سزا میں یہ آرام و تکلیف اٹھانی پڑتی ہیں۔ سو یہ بات قائلین آواگون کے نزدیک تو کچھ بے موقع اور نامناسب نہیں کیونکہ وہ تو تمام جزا و سزا کی نسبت اسی بات کے قائل ہیں کہ جن افعال کی وہ جزا و سزا ہیں وہ یاد نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ عقل کے نزدیک ان افعال کا یاد رہنا ضروری ہے جن پر جزا و سزا مترتب ہو۔ اس لئے وہ لوگ جو پابند عقل ہیں وہ ان امور کو بہ نسبت افعال سابقہ کے جزا و سزا نہ کہیں گے بلکہ ان آرام و تکلیف کو ثمرات اعمال سابقہ کہیں گے اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے کسی کے سر میں یارن میں یا پنڈلی میں کوئی ڈنبل نکلتا ہے تو وہ ایام گزشتہ کی غذاؤں کا ثمرہ ہوتا ہے۔ گھڑی دو گھڑی کے کھانے سے ڈنبل پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے اکثر اوقات وہ کھانے یا دہی نہیں رہتے اور اس یاد نہ رہنے سے کچھ نقصان بھی نہیں۔ کیونکہ ڈنبل کا نکلنا عزت میں اس غذا کے سابقہ کی سزا نہیں گنی جاتی۔ البتہ اس ڈنبل کو اس غذا کا ثمرہ اور اثر کہتے ہیں۔ اسی طرح یہاں کے آرام و تکلیف کو بھی کسی غذا یا کسی حرکت کا ثمرہ سمجھئے تو کچھ مشکل نہیں۔ ہاں اتنی بات باقی ہے کہ صورت مفروضہ میں یوں فرض کیا ہے کہ باوجود کثرت طاعات پھر تکالیف میں گزرتی ہے تو اس صورت میں بظاہر ایسی کوئی بات نہیں ہو سکتی جو قابل سزا ہو یا اس کا ثمرہ بُرا ہو۔ اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ایسے انسان جن کو کسی طرح کسی بُرائی کا مرتکب کہہ سکیں ہوتے ہی نہیں

جن کو ہم نیک کہتے ہیں ان کو باعتبار غلبہ نیکی اور خوبی کے زیادتی کے کہتے ہیں۔ مگر ابہت مدت عمر میں ہر کسی سے قصور ہو جاتا ہے۔ گو وہ قصور بمقابلہ نیکیوں کے عدم محض شمار ہو یہاں تک کہ یہ جملہ ضرب المثل ہی ہو گیا ہے کہ انسان مرکب من الخطا والذیال۔

اور بوجہ دلائل دیکھئے تو یہ بات مستلزم الثبوت ہے پر کیا کروں فرصت نہیں اذکیار کے لئے اتنی تنبیہ بہت ہے کہ انسان کی روح نیکی اور بدی سے مرکب ہوتی ہے۔ (چنانچہ اوپر ابھی مرقوم ہوا ہے) اور بدن انسان کے اربع عناصر سے (جو باہم متخالف ہیں) مرکب ہونے سے اور خارج کی اشیاء متخالفہ (مثلاً ملائکہ اور شیاطین اور آب و خاک وغیرہ) کی تاثیروں کی آمد سے (جن کا مفصل حال معلوم ہو چکا ہے) یہ بات خدا نے چاہا تو بخوبی واضح ہو چکی ہے معہذا جب شرہ ہی کہا۔ تو بعضی اچھی باتوں سے اگر بعضے شرارت ناکارہ حاصل ہوں تو کچھ بعید ہیں عمدہ غذاؤں کے کھانے سے جیسی لذت حاصل ہوتی ہے۔ ویسی ہی بعضی بیماریاں اور پاخانہ پیشاب کی کہ ورنہ بھی تو حاصل ہوتی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس بعض افعال نیک سے اگر بعضی تکلیف پیدا ہوں تو کچھ مشکل نہیں اسی طرح پر افعال بد کو سمجھئے۔

انقصہ ان وجوہ سے سب کو مستحق ہو گیا ہے کہ دلائل ثبات آواگون کی دلائل کیا ہیں فقط اکل کے تیر ہیں وہ بھی نشانہ پر نہ بیٹھے اور ماسوا اس کے اور بھی ان دلائل کے ابطال کی دلائل ذہن نارسا میں موجود ہیں مگر باندیشہ تطویل اور بلحاظ فرصت قلیل اسی پر اکتفا کر کے ایک شبہ کا جواب جو عجیب نہیں کہ کہہ رہوں کہ اس موقع میں پیش آئے۔ لکھتا ہوں وہ شبہ یہ ہے کہ :-

مسئلہ تقایید

دلائل توحید سے جیسے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ خداوند کریم ایسے ہی یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ تمام کائنات خدا کی پیدا کی ہوئی ہے یہاں تک کہ افعال بھی۔ اور اب یہ بات ثابت ہوئی کہ قیامت نیک و بد کے جدا کر دیے گئے ہیں اور بنی آدم کی نیکی اور بدی اعمال نیک و بد پر موقوف ہوئی۔ سو اول تو یہی بات مسلم نہیں کہ اعمال میں فرق نیک و بد ہو۔ دوسرے اگر ہے بھی تو خدا کو اس تفریق کی کیا ضرورت ہوئی۔ سب کو یکساں اچھا ہی کیوں نہ بنایا۔ اس تفریق میں کیا حکمت ہے۔ مگر چونکہ کسی فعل کی حکمت فاعل کو اول ملحوظ ہوتی ہے تو اول کسی تقریر کیجئے جس سے کچھ کچھ بیان حکمت تفریق مذکور ہو جائے۔ بعد ازاں اس کا اثبات کیا جائے گا کہ واقعی افعال اعمال میں فرق نیک و بد ہے۔ سو اول تو سنئے کہ واقعی بیشک شبہ خدائے جن و بشری خالق خیر و شر ہے۔ پر یہ ظاہر کے فاعل یعنی انسان اور حیوان فرشتے دیوتا بنی اولی سب اپنے کاموں میں اس کے سامنے ایسے ہیں جیسے پتلی۔ پتلی والے کے سامنے۔ ظاہر میں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ پتلی کام

کرتی ہے۔ پر جاننے والے جانتے ہیں کہ اس پتلی سے یہ کام کوئی اور لیتا ہے۔ بادشاہ کی پتلی سے بادشاہ کا کام اور وزیر کی پتلی سے وزیر کا کام اور پیادہ کی پتلی سے پیادہ کا کام۔ علیٰ ہذا القیاس اب وہ اس ترتیب کو بدلے اور بادشاہ وغیرہ سے وزیر وغیرہ کا کام لینے لگے تو ہو سکتا ہے۔ اور کسی پتلی کو گنجی الشکار نہیں پر مناسب یوں ہی ہے کہ بادشاہ سے بادشاہ کا کام وزیر سے وزیر کا مہلے۔ پھر پیادہ وزیر کی پتلی کی یہ طاقت نہیں کہ جو اس کے سامنے دم مارتے اور کہے کہ مجھ کو بادشاہ کیوں نہ بنایا۔ اس لئے کہ سب کا بادشاہ ہونا تو ممکن ہی نہیں جو سب بادشاہ ہوں تو کوئی بھی بادشاہ نہ ہوئے۔ کیونکہ رعیت سے بادشاہ ہوتا ہے جب رعیت نہیں تو بادشاہ بھی نہیں۔ اس صورت میں جسے اس کا جی چاہے گا بادشاہ بنائے گا جسے جی چاہے گا وزیر۔ جس سے چاہے گا بڑے کام لے گا جس سے چاہے گا چھوٹے۔ جس سے چاہے گا بھلے کام لے گا جس سے چاہے گا بُرے۔ جب پتلیوں میں باوجودیکہ وہ بھی دیسی ہی مخلوق ہیں جیسے خود پتلی مالا کسی کو نسبت پتلی والے کے مواخذہ نہیں ہو سکتا تو مخلوق کو خالق سے کیونکر محاسبہ اور مطالبہ ہو گا؟

یہ بات وہاں ہوتی ہے جہاں کچھ اپنا کسی کے ذمہ آتا ہو خدا کے ذمہ کسی کا کچھ نہیں آتا۔ اب اس مثال سے سمجھنے والے سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ بُروں کو یہ نہیں پہنچتا۔ جو یوں کہیں کہ خدا نے ہمیں ایسا کیوں نہ بنایا۔ اور یہ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ جیسے کارخانہ سلطنت کا بغیر بادشاہ اور وزیر و رعیت کے برقرار نہیں ہوتا ایسے ہی خدا کی خدائی بھی بے نیک و بد کے پیدا کئے ناقص رہتی ہے۔ یہ نیک و بد کا فرق اور بُرے بھلے کی تمیز ہماری نسبت ہے خدا کی نسبت سب یکساں ہے۔ گلشن اور گلخن دونوں نسبت آفتاب کے یکساں ہے۔ وہ جیسا وہاں چمکتا ہے ویسا ہی یہاں۔ مہذا بُری چیز اگر بُری ہے تو اپنے لئے ہے۔ پر سارے عالم کی نسبت ایسی سمجھو جیسے معشوقوں کے رخسار نسبت خال سیاہ اور زلف سیاہ کے۔ کہ یہ دونوں اپنے آپ کو بُری شکل میں پر رخسار محبوب کے حسن کو دو بالا کرتے ہیں۔ اب بد و ناس کے چارہ نہیں کہ اگر کوئی بھلا کام ہم سے بن پڑے تو خدا کا شکر کریں کہ ہمیں اچھی چیز دی اور اگر بُرا کام ہم سے سرزد ہو تو چون و چرا نہ کریں۔ کیونکہ ہم بھی اُس کے اور بُرے بھلے کام بھی اُس کے ہم کو بُرے کاموں کے مناسب دیکھا تو ہم سے کرایا۔ پاخانہ میں جو اہل مکان پاخانہ پھرتا ہے اور شہ نشین میں بیٹھتا ہے تو شہ نشین نے کوئی کام قابلِ انعام نہیں کیا اور پاخانہ نے کوئی تقصیر نہیں کی پر مناسب یوں ہی ہے کہ وہاں پاخانہ پڑے اور یہاں جنوس ہو اس لئے ہم کو چاہئے کہ ڈرتے رہیں کبھی ایسا نہ ہو کہ جیسے پاخانہ کو سکھا کر آگ میں جھونک دیتے ہیں یہی اسی طرح دوزخ میں نہ جھونک دیں۔ گوہ گوہر کی تقصیر سوانا پاک ہونے کے اور کیا ہے؟۔ اسی طرح بُروں کی تقصیر سوا بُرے ہونے کے اور کچھ نہیں۔ اگر ہم ڈرتے رہیں تو کچھ عجب

نہیں کہ جیسے گندگی سے کھیت کا کھات بنا کر گلاب کا پھول پیدا کر دیتے ہیں ہمارے بڑے کام سے بھی کوئی نیک کام پیدا کر دیں اور بد کام سے نیک کام پیدا کرنے کی ایسی مثال ہے جیسے کسی نے چوری کی اور وہ چوری ثابت ہو گئی اور اُس پر اُس کو سزا ہوئی اور چار طرف سے لوگوں نے اُس کو لعنت ملاست کیا اور اُس کو جو اُس سے ندامت ہوئی تو اُس نے پھر اُس کام کے نہ کرنے کا اپنے دل میں پکا عہد کیا اور اُس کی بیگانات کے لئے کچھ اور اچھے اچھے کاموں کی عادت کی تو اس صورت میں حقیقت کو دیکھئے تو یہ عادت نیک اسی چوری سے پیدا ہوئی۔

اغرض یہ مقام خوف ہے کہ ہم بے بس اور بے اختیار ایک بڑے صاحب اختیار کے قبضہ میں آئے ہوئے ہیں اور اس کے ہاتھ تلے دبے ہوئے ہیں دیکھئے کیا کر بیٹھے اور کس کام میں لگا دے۔ مثل قیدیوں کے چلی بسوائے یا سڑک کھدوائے یا بان بٹوائے۔ اور جب یہ سمجھ کر خوف ہو گا تو اُس کی تمنا ہو گی کہ ہم سے خدا کسی طرح اچھے کام لے اور بُرے کام سے بچائے اور جب یہ تمنا ہو گی اور دھڑکنا ہو گی تو بے اختیار اچھے کاموں کا ارادہ پیدا ہو گا اور جب ارادہ پیدا ہو گا تو قدرت اور طاقت سے جو انسان کے ہاتھ پاؤں وغیرہ جسم میں رکھی ہے تمنا کے موافق کام لے گا۔ اغرض خوف سے تمنا اور تمنا سے ارادہ اور ارادہ سے قدرت اور قدرت سے کام ایسے پیدا ہوں گے جیسے روڑ کی کے گودام میں کسی نے دیکھا ہو کہ ایک گل سے دوسری گل چلتی ہے اور دوسری سے تیسری اور تیسری سے چوتھی اور علیٰ ہذا القیاس یہاں تک کہ اخیر کی گل سے جو کام ہتم کارخانہ کو منظور ہوتا ہے ظاہر ہوتا ہے۔ اغرض انسان کے ہاتھ پاؤں اس گودام کی اخیر گل ہے اور ہتم کارخانہ خدا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خدا کے خالق خیر و شر جاننے سے بے قید و بے گام وہی ہوتے ہیں جو پوری بات نہیں سمجھتے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے گوہ گوہر مناسب آگ کے ہے اور عطر مناسب نفیس کپڑوں کے ایسے ہی بُرے کام بُرے انجام کے مناسب ہوں گے اور بھلے کام بھلے کے وہ عمل میں دوڑنے چالاک ہو جاتے ہیں۔ اعمال بھلے اور بُرے ہوتے ہیں مگر یہاں شاید کسی کو یہ خیال آوے کہ خوف تو اُس کو ہوتا ہے کہ جو بھلے بُرے کو جانتا ہے اور اُن کے انجام کو پہچانتا ہے اور جو بھلائی بُرائی کو مانتا ہی نہیں وہ کیا دے۔

سو مہربان من یہ شبہ بظاہر بہت کٹھن ہے۔ پر اُس بے نیاز کی عنایت سے کیا عجیب ہے کہ مثل پہلی باتوں کے اس کو بھی سمجھا دے اور بہکے ہوؤں کو ٹھکانے لگا دے۔

دلیل اول اب عرض یہ ہے کہ یہاں بھی بدستور سابق یوں سمجھنا چاہئے کہ سارے جہان کا اتفاق ہے کہ بعض کاموں کو بُرا سمجھتے ہیں اور بعضوں کو بھلا۔ اگر یہ بات بالکل غلط ہوتی تو یوں نہ ہوتا۔ ہاں اگر اختلاف ہے تو اُس کی تفصیل اور تعین میں ہے۔ یعنی کوئی کسی کو اچھا سمجھتا ہے کوئی کسی کو بُرا۔ اگر ایک مسلمانوں کی باتوں کو اچھا جانتا ہے تو دوسرا اُن پر طعن کرتا ہے اور نصرانیوں کے طریقہ کو ماننا

اگر ایک سر اوگیوں کے طرز و انداز کو پسند کرتا ہے تو دوسرا بشوئیوں کا دم بھرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس پر سب کے سب کسی بات کے اچھے ہونے اور کسی کے بُرے ہونے کے قائل ہیں۔ القصد اس اختلاف سے بہت اچھی طرح یہ ثابت ہوا کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بعضے کام اچھے اور بعضے بُرے ہیں ورنہ یہ اختلاف ہی کیوں ہوتا۔ سو ہم کو اس جگہ فقط اپنی ہی بات سے مطلب ہے۔ باقی رہا یہ اختلاف سو اس کا فیصلہ خدا کو منظور ہے تو آگے کیا جائے گا۔

دلیل دوم | معینہ اہم اس عالم میں جس چیز کو نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں تو ایک حکمتوں کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ یہ بمنزلہ آلات کاربیروں کے جو ہے سو اس سے کوئی نہ کوئی غرض خاص متعلق ہے کہ اُسی کی کمی زیادتی پر اُس چیز کا کمال اور نقصان منحصر ہے گو اور کام اُس سے بخوبی نکلتے ہوں مثلاً بسولہ سے صل مقصود لکڑی کا تراشنا ہے سو اس بات میں اگر وہ اچھا ہے تو اچھا ہے اور اگر اُس کا لوہا نرم ہو یا اُس کی آب تیز نہ ہو یا اس کا خم اور چوڑاؤ جیسا چاہئے ویسا نہ ہو تو اُس بسولہ کو ناقص کہنے لگتے ہیں۔ اگر چہ اُس سے مونگری اور ہتھوڑی اور لٹھ کا کام بخوبی نکل سکتا ہو۔ اب غور کیجئے کہ گھوڑے پر اگر چہ مثل گرھ کے گون لاد سکتے ہیں اور مثل گائے بکری کے اُس کو ذبح کر کے کھا سکتے ہیں اور اُس کا دودھ پی سکتے ہیں۔ پران چیزوں کے ہونے نہ ہونے پر کچھ اُس کی بھلائی اور بُرائی اور کمال و نقصان موقوف نہیں جس چیز پر اُسکی خوبی اور بُرائی منحصر ہے وہ اُس کی رفتار ہے اگر اُس میں اچھا ہے تو اچھا ہے اور اُس میں بُرا ہے تو بُرا ہے۔ دودھ کی زیادتی اور گوشت کی کمی اور بوجھ اٹھانے کو کوئی نہیں دیکھتا۔ اسی طرح گائے بھینس سے مقصود اعظم دودھ ہے۔ انکی تیز رفتاری اور قد مہازی اور بارکشی پر کسی کو نظر نہیں ہوتی۔ گلاب کی خوشبو اور رنگ پر مدار ہے۔ ذائقہ سے کچھ غرض نہیں۔ اور آئینہ ذائقہ سے سروکار ہے رنگ اور خوشبو سے چنداں مطلب نہیں۔ کتاب کو گوانسان تکیہ بنا سکتا ہے۔ پر غرض اصلی پڑھنا ہے۔ کپڑوں کو جلا کر گوردٹی پکا سکتے ہیں لیکن صل مطلب پہننا ہے۔

القصد ہر چیز سے ایک مقصود اہم اور مطلب اعظم ہے کہ اسی پر اُس کی بھلائی بُرائی منحصر ہے اسی طرح انسان کو بھی سمجھئے۔ پر وہ بات جس پر اُس کی بھلائی اور بُرائی موقوف ہو وہ کیا ہے؟ یہ کم فہم اپنے فہم نارسا کے موافق عرض کرتا ہے اگر وہی ہو تو فہماور نہ جو اور سب صاحبوں کے نزدیک قرار پائے وہ یہی سمجھ گیا انکار ہے کیونکہ جو میرا مطلب ہے اس سے نہ سہی اُس سے نکل آئے گا۔

الغرض فہم نارسا میں اس کم فہم کے یوں آتا ہے کہ انسان ایک معجون مرکب ہے کہ چند مفردات سے ترکیب و تکریر

۱۔ خداوند عالم شریف یہ ہے۔ عالم کی ہر چیز جو جمود و حکم مدوم ہوتی ہے۔ مگر ہر چیز سے ایک مقصود ہے کہ اُس کی مصلحت اور غیر مصلحت پر بھلائی بُرائی کا توقف ہے۔ اور عقل جیسا کہ قوت عمل کے سے حاکم ہے ایسے ہی تمیز نیک و بد بھی اُس کا فرض ہے۔ پس اگر نیک و بد جو تو تمیز کس چیز کی ہوگی ۱۲ +

بنایا ہے۔ اول تو عقل جو سب میں جزو اعظم ہے۔ دوسرے شوق یا خوف۔ تیسرے ارادہ اور اختیار۔ چوتھے قدرت اور طاقت۔ پانچویں یہ ہاتھ پاؤں آنکھ ناک وغیرہ کوئی ایسا فرد بشر نہیں کہ جس میں یہ پانچ باتیں نہ ہوں۔ ہاں کمی زیادتی کا فرق ہوتا ہے اور اگر کسی میں نہ ہوں تو وہ انسان نہیں تصویر انسان ہے۔

سو عقل سے غرض اصلی نیک و بد کی تمیز اور بھلے بُرے کا پہچانا ہے اور شوق کا کام پہلی بات کی طرف ارادہ کا ابھارنا ہے اور خوف کا کام بُری بات سے ارادہ کا ہٹانا ہے اور ارادہ کا کام قوتِ خدمت یعنی اور قوت کا کام ہاتھ پاؤں سے بیکار یعنی نگران سب کی اصل دو باتیں ہیں۔ ایک تو وہی عقل مذکور۔ دوسرے وہ جو ہر کہ جس سے عمل ہو سکے۔ چونکہ اخیر کی چار باتیں اسی غرض کے لئے ہیں اس لئے ان سب کو ملا کر ہم ایک نام یعنی قوتِ عمل تجویز کرتے ہیں۔ بالجمہ عقل اور قوتِ عمل میں رابطہ حاکم اور محکوم کا سا ہے کہ حاکم بالادست یعنی خالق عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے کو محکوم بنادیا ہے۔ اور اگر کبھی قوتِ عمل خواہش خلاف عقل کے غلبہ کے سبب عقل کی تعمیل احکام میں قصور کرے تو عاقلوں کے نزدیک اس سے عقل کی در ماندگی اور نفع کا حاصل نہ ہونا اور نقصان کا پہنچنا لازم آئے گا۔ منصبِ حکومت نہیں جاتا رہتا۔

اب سنئے کہ جب عقل مفرد کا کام تمیز و تعین نیک و بد ٹھیری اور قوتِ عمل کا کام عمل کرنا تو اول کی حکومت اور دوسرے کی محکوم کی لحاظ سے مجموعہ مرکب کا کام نفع کے کام کرنے اور نقصان کے کاموں سے بچنا ٹھیرا تو اس صورت میں بیشک بعضے کام بھلے اور بعضے بُرے ہوں گے ورنہ عقل کس کو تمیز کرے گی اور قوتِ عمل کس بات میں عقل کی تابعداری کرے گی۔

لطیفہ | اس جگہ سے ایک لطیفہ معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ قوتِ عمل عقل کے سامنے بمنزلہ قلم کے کاتب کے آگے یا بمنزلہ بسولہ کے بڑھئی کے مقابلہ میں ہے تو جیسے قلم یا بسولہ اپنے لئے کچھ نہیں کرتے نفع نقصان ان کے کاموں کا جو کچھ ہے کاتب یا بڑھئی کو پہنچتا ہے۔ اور اگر کسی کام میں قلم ٹوٹ جاتا ہے یا بسولہ جھڑ جاتا ہے تو اول تو وہ ایسے کام ہوتے ہیں کہ جو مقصود اصلی قلم اور بسولے سے نہیں۔ ہاں مقصود اصلی کے حاصل کرنے میں بھی البتہ فی الجملہ نقصان پیش آتا ہے۔ معینہ دونوں صورتوں میں عاقلوں کے نزدیک بڑھئی اور کاتب ہی کا نقصان ہے قلم اور بسولہ کا عقل کے نزدیک کچھ نقصان نہیں۔ کیونکہ نفع و نقصان بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ راحت و منج سے تعلق رکھتا ہے۔ قلم اور بسولہ ان دونوں سے پاک ہیں۔ اسی طرح قوتِ عمل جو کام کرتی ہے حقیقت میں اپنے لئے نہیں کرتی۔ بلکہ اصل میں تمام عقل کا یا جان کا (کہ جس کے سامنے عقل بمنزلہ وزیرِ مشیر کے ہے) نفع نقصان ہوتا ہی مگر تاہم طرفین میں اس طرح کا رابطہ مستحکم ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کا اثر پہنچتا ہے۔ قوتِ عمل اور اس کے تابعین یعنی

اس باطنِ لطیف میں عقل اور عمل کا بھی تعلق ایک کا دوسرے سے تاثر و عانی طلب اور مرضی بھی اور بدی کا ازلی ہونا۔ فعل صحیح اور عقل صحیح میں وقت غذا نے اسی طرح میں فرق۔ روحانی وہ۔ تناسخ ادیان کا امکان بیان کیا ہے۔ ناظر جو محترم اس تمام مضامین کو اخذ کر سکتے ہیں ۱۶+

بدن کے اجزاء پر۔ تو عقل اور جان کی کم سے کم حکومت کا اثر پڑتا ہے یعنی قوتِ عمل عقل کے اشاروں پر چلتی ہے جیسے قلم پر کاغذ کا یہ اثر پڑتا ہے کہ بے اختیار اپنے لگتا ہے۔ اور کبھی اس سے زیادہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے غصہ کے وقت چہرہ کا تہمتا نا اور آنکھوں کا سُرخ ہو جانا اور خوف کے وقت ہنر تھرانا اور رنگ کا اڑ جانا غور سے دیکھئے تو یہ اثر کچھ فرمانبرداری کی قسم میں سے نہیں بلکہ تعلق اور رشتہ داری پنہانی کا اثر ہے حکومت کا اثر نہیں حکومت کے واسطے ارادہ لازم ہے اس کی تو ایسی مثال ہے جیسے کوئی لرزتے ہوئے ہاتھ میں قلم پکڑے تو بیشک وہ قلم بھی اسی طرح ہلے گا مگر یہ اس قسم کا ہلنا نہیں کہ لکھتے وقت اس کو ہلاتے ہیں۔

اسی طرح قوتِ عمل کی جانب سے بھی عقل اور روح کو دو طرح کا اثر پہنچتا ہے ایک تو وہی نفع نقصان کہ جس کے لئے جان و عقل کی قوتِ عمل پر حکمرانی تھی۔ دوسرے وہ سبج و راحت جو کیفیاتِ بدنی سے بے اختیار عقل و روح کو حاصل ہوتے ہیں۔ پانخانہ پشاب میل بچل کے وقت جو نفیس طبعوں کو کدورت اور بخار و دوسرے وغیرہ میں جو روح کو کلفت ہوتی ہے اور بدن کی صفائی کی لذت اور عافیت کی راحت سب اسی قسم سے ہیں ان سب صورتوں میں عقل و روح کی حکومت کو کچھ دخل نہیں۔

بالجملہ جیسے دو قسم کے اثر عقل و روح سے قوتِ عمل کے جانب آتے ہیں۔ اسی طرح دو قسم کے نفع نقصان اس طرف سے عقل و روح کو پہنچتے ہیں۔ ماسوائے اس کے عالم میں ہم جس طرف نظر ڈالتے ہیں اختلافِ طبائع اس قدر نظر آتا ہے کہ اختلافِ مذہب بھی اس کے سامنے گر دے۔ ایک چیز اگر ایک کے حق میں موجبِ حیات ہے تو دوسرے کے لئے وہی سامانِ مات ہے۔ جو ہوا کے دم بھرتے ہیں اور سانس لیکے جیتے ہیں۔ پانی سی نفیس چیز میں کہ جس کا قطرہ قطرہ حیواناتِ بڑے کے حق میں بھی گویا بے بہا ہے۔ تھوڑی سی دیر میں غرقاب فنا ہو جائیں اور مچھلی وغیرہ دریائی جانوروں کی ہوا میں۔ چار ساعت میں جان ہوا بہ جائے۔ آغرض ایک شے ایک کے لئے نافع تو دوسرے کے واسطے وہی مضر ہے۔ ہر ایک کے نافع اور مضر جدے جدے ہیں۔ اس قیاس پر روح اور عقل کے نافع اور مضر بھی بلاشبہ جدے ہوں گے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اب اس نافع و الغم کی ایک اور بھی گزارش بغور سنئے۔

طب و روحانی و امراض باطنی | جناب من ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیز کسی کے حق میں خدا نے اول سے نافع پیدا کی ہے وہ اس کی مغرب طبع ہوتی ہے۔ اگر کسی سبب خارجی سے اس سے متنفر ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح جو چیز کسی کے لئے خدا نے علیم نے موجبِ نقصان بنائی ہے اس سے بالطبع نفرت ہو اگرتی ہے۔ اگر کسی عارضہ کے باعث اس طرف کو رغبت ہو تو وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ مثلاً روٹی پانی انسان اور حیوانات کے حق میں نافع ہیں بدن کا قیام اور بقا قوت اور استطاعتِ عمل اسی پر منحصر ہے۔ تو دیکھئے کہ قدرِ اسکی رغبت ہے۔ اور اگر بخار یا اور بیماری کے باعث ان سے نفرت ہو جائے تو اس سے رغبتِ اولی زائل نہیں ہو جاتی۔

اسی طرح پھوڑے دُنبل کی ٹخن اور خارش کی نوچ میں اگر کسی کا اپنے بدن کے تراشنے اور کھال کے نوچنے کو بے اختیار جی چاہے تو اس سے نفرت اصلی اور تکلیف ذاتی جو بسبب غرر بدن اور نقصان تن کے ان دونوں سے ہر کسی کو ہر جاتی نہ رہے گی۔ بلکہ اطباء اس رغبت بے محل اور نفرت بے موقع کو بھی مثل بخار و درد سر وغیرہ وغیرہ کے ایک مرض جد گانہ سمجھ کرتا مقدور اُس کے زوال کے خیال میں رہتے ہیں۔ اس تقریر سے مثل طب بدنی کے ایک طب روحانی کا بھی پتہ ملا عجیب نہیں کہ دین حق بشرح و بسط تو اعلیٰ طب روحانی ہی کو کہتے ہوں کیونکہ حاکم علی الاطلاق خدائے بے نیاز کی حکومت کے سامنے گو عقل بے مقدار کا یہ حوصلہ نہیں کہ چون و چرا کرے۔ کیونکہ عقل کی حکومت اپنے ماتحت پر ہے خدائے والا شان کے سامنے عقل کا اس سے زیادہ مرتبہ نہیں کہ جیسے قاضی منصفی کہ بادشاہ کے بنائے ہوئے حکم ہوتے ہیں یہ بھی ایک بنائی ہوئی حاکم ہے پر اسکی متانت اور دانائی سے یہ بعید ہے کہ عقل کو اپنی طرف سے اپنی مخلوقات پر حاکم بنائے اور ہر باب میں قوانین حکمرانی عطا فرمائے مگر جب وہ کسی قضیہ میں ان قوانین کے موافق حکم لگائے تو اُس کے خلاف کوئی اور حکم اور کسی کے ہاتھ پہنچ جائے اس صورت میں بیشک اگر خدا کی طرف سے کوئی حکم آتا ہوگا تو اُسی کے کرنے نہ کرنے کا آتا ہوگا کہ جسے عقل صائب اور ذہن ثاقب نافع یا مضر بتلائے اور اُس کے کرنے نہ کرنے کی سوچ جائے۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو عقل ایک جام جہاں نمایا دور میں خور و میں ہے کہ اُس سے ہر شے کی حقیقت اصلی اور خرق مراتب ان کا معلوم ہوتا ہے اور وہ ہر عمل کی ماہیت اور اصل کو واشکان کر کے بتلا دیتی ہے۔

انبیاء و عیسیم السلام روحانی اطباء ہیں اُنکے اس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی بلکہ ہر کسی کی پیشانی پر تجویز احکام سن اور مخلف بدعات ہیں خداوندی اور حکیم الہی یعنی نافع ہونا یا مضر ہونا جو اُس شے کی نسبت لکھا ہوا ہے لکھا دیکھ کر اطلاع کر دیتی ہے۔ ہر عقل کو نہ یہ صفتی ہے کہ ہر بھلا بُرا جدا جدا کر دے۔ اور نہ یہ رسائی ہے کہ ہر دور نزدیک کی باتوں کی خبر کر دے۔ اس جگہ عقل کامل چاہئے۔

طب بدنی کے قاعدے بھی تو ہر کس و نا کس نے دریافت نہیں کئے۔ نہ بقراط وسقراط و افلاطون و آرسطو ہوں نہ یہ باتیں معلوم ہوں۔ طب روحانی تو بلحاظ لطافت روح کے نسبت بدن کے طب بدنی سے کمال درجہ لطیف ہوگی۔ وہ ہر کسی سے کا ہے کہ وہ دریافت ہو سکے گی سو اگر کسی شخص کا کامل ہونا طب روحانی میں کسی طرح ثابت ہو جائے تو اُس کے نسخہ تجویز کردہ میں کمی بیشی ایسی ہی بجا ہوگی جیسے کسی کامل طبیب جسمانی کی باتیں ہم کو تم کو دخل دینا بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ کیونکہ طب جسمانی کا کمال چنداں کمال نہیں۔ اور طب روحانی کمال تو کمال فقط حصول بھی ہر کسی کو محال ہے۔ ہاں اگر کوئی طبیب کسی کو خمیرہ گاؤں زبان یا خمیرہ مروارید مرکبات و دواؤں میں سے بتلائے اور وہ مرکبات اُس کو میسر نہ آئیں تو لازم ہے کہ اُس کے مفردات کو بہم پہنچائے۔ اور

اُس کے بنانے میں آگ پانی برتن وغیرہ جس جس چیز کی ضرورت پڑے سب فراہم کر کے اُس کو اسے مرکب کو تیار کرے اور اُس سے نہ ڈرے کہ طبیعت تو فقط خمیر ہی بتایا تھا اور اس کو بھڑے کے کرنے کو نہیں کہا تھا کیونکہ اُس کا خمیرہ گاؤں زبان باد و بارید کا بتانا اس سائے بھڑے ہی کا بتانا ہے اسکے کرنے میں کچھ اسکے حکم کی بیشی نہیں اسی طرح اگر کوئی طبیب روحانی ایسی بات بتائے کہ اُس کا ہونا بہت سے سامان پر موقوف ہو تو اُس سامان کا فراہم کرنا کچھ کمی بیشی میں داخل نہیں بلکہ اس سامان کا کرنا اُسی کے حکم کا بھی لانا ہے۔

علیٰ بن ابی القیاس جبے طبیب جسمانی کے حکم کو یاد رکھنا یا لکھ لینا کمی بیشی میں داخل نہیں بلکہ کمال متابعت کی نشانی ہے ایسے ہی طبیب روحانی کے حکم کو یاد رکھنا یا لکھ لینا کمی بیشی میں شمار نہ ہوگا۔ اس بات کو یاد رکھنا چاہئے کہ بہت کار آمد ہے۔ اور جو کسی دین والے بابت کمی بیشی کے آپس میں تکرار کریں تو حق پرستوں کو لازم ہے کہ اس قاعدہ کے موافق اُن کا فیصلہ کر دیں۔ مگر وہ دین صل سے حق ہے تو بیشک ایسی کمی بیشی کے سوا ہر قسم کی کمی بیشی غلط ہوگی۔ اسی اصل بعد میں نشین کرنے اس بات کے کہ درمیان عقل اور قوت عمل کے ایک ایسا رابطہ ہے کہ جس کے سبب عقل روح کو قوت عمل سے نفع نقصان پہنچتا ہے۔ یہ بات ثابت ہوئی کہ بہت سے اعمال عقل و روح کے لئے مضر ہیں اور بہت سے نافع ہیں اور اسی کا نام بھلائی بُرائی ہے اور یہی مینی اور اصل طب کا ہے بدن کے نافع و مضر کو پہچاننا طب بدنی ہے روح کے نافع و مضر کو جاننا طب روحانی ہوگی۔

نقد صحیح (دیں) اور | اور اس جگہ سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ بھلائی بُرائی یہ چیز کی ازلی ہے اور دین حق عقل سلیم میں مطابقت کے کرنے نہ کرنے کی باتیں دی ہوں گی جو عقل صاف اور صیح پاک کو اُس کی رغبت یا

اس سے نفرت ہو۔ مگر یہ ہمارا تمھارا ذرا نہیں۔ ہم تم تو جیسے بخار والا کھانے سے متنفر ہو جاتے ہے غذائے روح سے متنفر ہیں اور مثل خارش واول اور ذہل واول کے اُس کے مضمرات کی طرف مائل ہیں اور یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ سچی بات کو دل ایسا قبول کرتا ہے جیسے صحیح سالم آدمی کا وعدہ مٹھائی کو قبول کرتا ہے اگر چند کھانے کھا کر مٹھائی کھا لیوے تو وعدہ اپنی کشش پانی سے مٹھائی کو ایسی طرح نیچے کھینچ لیتا ہے جیسے مقناطیس لوہے کو تصدیق اس بات کی وقت قے کے ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت میں کسی کو قے کا اتفاق ہوتا ہے تو کھانے کی ترتیب لحاظ کے برعکس مٹھائی سب کے بعد نکلتی ہے۔ حالانکہ قیاس یوں چاہتا تھا کہ سب سے اول نکلتی۔ اس لئے ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ اگر چند آدمی کا ل عقل یک طبیعت کے ایک زمانہ میں ایسے حال میں ہوں کہ اُن کو کسی بند و مسلمان و نصاریٰ و یہود وغیرہ سے اتفاق ملاقات نہ ہو اور نہ ان کی راہ و رسم میں سے کوئی بات اُن کے کان پڑے اور اتفاقات سے کوئی خواہش خلاف عقل بھی نہ نکلیں تو ہمیشہ نہ آوے۔ ماسوا اس کے جو اسباب غلط فہمی ہوں اُن کے رہزن نہ ہوں تو وہ بیشک موافق تیز عقل اور

ہدایت دانش کے اپنے لئے ایک راہ و رسم مقرر کریں گے۔ اور بالیقین وہ سب کے سب ایک ہی طریق پر ہونگے
 ہاں اگر زمانہ ایسے لوگوں کا مختلف ہو یا طبیعتوں میں فرق ہو اور اختلاف طبائع اور تفاوت زمانہ کا بھی
 قرار واقعی ہو تو ہو سکتا ہے کہ برقیاس غذائے بدن کے ایسی مرغوبات میں کہ جزا اندھل غذا سے ہوں
 کچھ اختلاف واقع ہو۔ آب میں سہولت تفہیم کے لئے غذائے روحانی میں سے اصل غذا کے اقسام کا نام
 اصول و زوائد غذا کے اقسام کا نام فروع تجویز کر کے تفصیل اس اجمال کی بقدر مناسب موافق اپنی فہم رسا
 کے گزارش کرتا ہوں۔ جناب من جیسے غذائے بدنی میں غلہ مثلاً گیہوں کی روٹی اور میٹھا پانی اصل ہے
 اور باقی اقسام میٹھائی اور کھٹائی اور میوے اور بیماریوں کی دوائیں زائد اور فرع ہیں۔ یہاں تک مثلاً
 گیہوں کی روٹی اور میٹھے پانی کے مرغوب ہونے سے کوئی فرد بشر سوائے بیمار کے خالی نہ ہوگا اور باقی اقسام
 باعتبار طبائع اور اختلاف موسم اور فرق عمر اور تفاوت امراض کے اتنا کچھ تفاوت ہے کہ ٹھکانا نہیں کسی
 کو میٹھا کسی کو کھٹا کسی کو پلاؤ کسی کو زردہ کسی کو انور کسی کو کھجور کسی کو آنب کسی کو گنا۔ اور کسی
 زمانہ میں سوہن حلوا اور سہاگ سوٹھ۔ اور کسی وقت میں فالودہ اور اعلیٰ اور فالسے وغیرہ کا شربت مرغوب
 ہوتا ہے۔ لڑکپن میں ماں کے دودھ سے کام چلتا ہے۔ بڑھاپے میں حوائے بے دودھ سے کام نکلتا ہے
 اور کسی مرض میں کوئی دوا موافق آتی ہے اور کسی میں کوئی۔ اسی طرح اگر غذا و دوائے روحانی میں بعض اصول کے
 فروع میں تفاوت ہو تو کچھ عجب نہیں۔ مگر بدن اور روح میں چند فرق ایسے پڑ گئے ہیں کہ جن کے سبب سے
 ایک دوسرے پر سیرات میں قیاس نہیں کیا جاتا۔ ایک تو یہ کہ بدن اربع عناصر سے مرکب ہے۔ سوآن میں سے
 جس خلط کے غلبہ کا زمانہ آئے اُس زمانہ میں اُس خلط کے مغلوب کرنے کی غذا میں مرغوب ہونی چاہئیں
 اسی لئے گرمیوں میں شربت اور فالودہ اور جھاڑوں میں حلوہ سہن وغیرہ مرغوب ہوتے ہیں۔ سوریس دن میں
 ہر خلط کے فی الجملہ ترقی کا زمانہ آجاتا ہے اور پھر کارخانہ بدل جاتا ہے۔ بخلاف روح کے کہ وہ ان اربع عناصر سے
 مرکب نہیں۔ بدن کا اربع عناصر سے مرکب ہونا بھی باوجود اتنے فہر ہونے کے طبیعوں ہی کے طفیل سے
 معلوم ہوا۔ یہیں تمہیں جیب معلوم ہوتا ہے۔ روح جو ایسی مخفی چیز ہے کہ باوجود اتنے پاس ہونیکے معلوم
 نہیں۔ اُس کی ترکیب ہر کس و نا کس کیونکر جانے۔ اور اس کا اختلاف موسم بجز روح فی طبیعوں کے کون پہچانے۔
 دوسرے یہ کہ ہر زمانہ میں الا ماشاء اللہ اکثر بدن صحیح و تندرست ہوتے ہیں اور کم مریض۔ چنانچہ
 ظاہر ہے۔ بخلاف ارواح کے کہ وہ اکثر مریض اور کم صحیح نظر آتے ہیں۔ اپنے زمانہ کا تو حال آنکھوں سے دیکھتے
 ہیں کہ اکثر آدمی موٹی موٹی باتوں میں کہ جو سب اُس کے بھلے بُرے کو جانتے ہیں جان بوجھ کر خلاف عقل
 عمل برآ کر دیکھتے ہیں اور جو ایسے عیب ہیں کہ مثل تپ دق کے اور کو تو کیا خود اس کو بھی نہ معلوم ہوا سکا

تو کیا ذکر ہے اُن کو حکیم ہی پہچانے تو پہچانے اور پہچنے زمانوں کا حال بھی ایسے ہی سُنتے چلے آتے ہیں۔ اور مرض کے وقت بیشتر اپنے مرغوبات کی طرف رغبت نہیں رہتی۔ جب تک کہ پھر خدائے کریم صحت عنایت فرمائے اور اکثر ارواح کا حال یہ ہے کہ پیدائش سے امراض ہی میں مبتلا ہیں صحت کا نام ہی سُنتے ہیں۔ خدا جانے کیسی ہوتی ہوگی۔ سو یہ اپنے مرغوبات کو کیونکر جانیں۔ ہاں اگر کوئی ایسا کامل کہ جس کی روح کی صحت اور عقل کی سلامتی ہمیں کسی دلیل سے ثابت ہو جائے اور وہ مرغوبات غیر مرغوبات کی تفصیل بتائے تو کیوں نہیں معہذاظ ہر کئی تہوں میں بھی تو بعد استعمال ہی کے ان کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے اور جن چیزوں کی لذت سے واقف ہی نہیں۔ نہ کبھی برتا نہ کبھی اُن کا ذائقہ سُنا تو اُن کی طرف کسی کو رغبت نہیں ہوتی۔ سو دین کی باتوں کے ذائقہ کی اکثروں کو آنکھ کھول کے آج تک کبھی خبر بھی نہیں ہوتی۔

القصد اگر کسی کو بندہ کی تقریر سابق سُن کر یہ جی میں سمائے کہ ”جب وہ دین حق مرغوب طبیعت کا نام ٹھیرا تو جس طرف ہماری طبیعت لے چلے گی چلیں گے“ تو یہ اُن کی عقل کا قصور اور منجملہ امراض ارواح کے ہی بندہ کی تقصیر نہیں یہ کم عقل اگرچہ عقل سے بہرہ نہیں رکھتا پر چونکہ اس تحریر و تقریر میں ہر دم خدا کی طرف ملتجی رہا ہے اس لئے امیدوار ہے کہ یہ تقریر اگر اُسی نہیں تو بالکل خاک بھی نہ ہوگی حج و وانا ہوں لیکن بات کہتا ہوں ٹھکانے کی +

پر جیسے کاملوں سے اُمیدوار گئے الخیر یا خواستگار تکلیف صلاح ہوں۔ ایسے ہی دوسرے صاحبوں سے یوں ملتی ہوں کہ خدا کے لئے اگر میرا کہا نہ مانیں تو بے سوچے سمجھے اعتراض بھی نہ کریں۔ آسمانی شرائع کے نسخ کی وجہ | قیصر کی کہ امراض بدنی میں سے اور ہی امراض بیشتر عالم میں واقع ہوتے ہیں اور وبا کے آنے کا کمتر اتفاق ہوتا ہے۔ اور امراض روحانی میں قطع نظر خاص خاص مرضوں کے مثل کینہ حسد بغل تکبر خود پسندی وغیرہ کے اور جو ان کے لوازم و آثار میں سے ہیں۔ وہ امراض عام (جن کو وہ بار بار جانی کہئے) اکثر عالم میں رہتے ہیں۔ تصدیق اس بات کی اگر مہ نظر ہے تو جس قوم کو چاہے دیکھ لیجئے کہ شادی غمی اور سواران کے اور محاطات میں ایسے ایسے رسوم و قیود کے پابند ہیں کہ خود اُن کے نقصانوں کے دل و جان سے مُنقر ہیں اور پھر اُن پر مُصر ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس ہر فرقہ ایک جد سے ہی عقیدوں پر دل جمائے ہوئے بیٹھا ہے سو جہاں کے سارے فرقوں میں سے اگر کسی کو حق پر قرار بھی دیں تب بھی اکثر لوگ تو باطل ہی پر نکلیں گے۔ اسی طرح ہر قوم کی بعضی عادتیں ایسی خلاف عقل ہیں کہ اُن کے خلاف عقل ہونے میں کسی کو خلاف نہیں۔ ہندوستان کے رانگھڑ گوجر اور افغانستان کے کوہستانیوں اور عرب کے بدوؤں میں چوری قزاقی اس درجہ کو مرتج ہوتی

ہے کہ رواج کی رُو سے اُن کے زعم میں موجب طعن و تشنیع نہیں ہی۔ رنڈیوں کی قوم میں زنا کی یہ ترقی ہوئی ہے کہ معیوب ہونا تو درکنار اُس کو اپنا ہنر سمجھتی ہیں۔ بعض قوموں میں شراب خواری اور بے پردگی اور بے ناموسی کی یہ نوبت پہنچی ہے کہ اس کے باعث سیکڑوں بچہ پنہانی اٹھاتے ہیں پر زبان پر نہیں لاتے۔ بنیوں میں بخل اور بزدلی اس حد کو پہنچی ہے کہ حد و حساب نہیں۔ ان فرض کہاں تک گنا ہے۔ مشتے نمونہ خروارے۔ عاقبت کو اتنا پتہ بھی بہت ہے غافلوں کے کان ہزاروں داستان سنکر بھی گرم نہ ہوں گے۔

اسی طرح پہلے زمانوں کا حال سننے میں کہ کوئی قوم کسی بلا میں مبتلا تھی اور کوئی فرقہ کسی فساد کی باتوں میں پھنسا ہوا تھا اور بالآخر ایک زمانہ دراز کے بعد عالم کا رنگ بے اعتبار و ات بد کے کچھ ایسا بدل جایا کرتا ہے جیسے نواح سنہار پور کی آب و ہوا نسبت سابق کے بد لکراہی ہو گئی ہے کہ اب اکثر وہ مرض پیدا ہوتے ہیں کہ جو کبھی پہاڑوں میں سنا کرتے تھے اور پہاڑ کی آب و ہوا اب خوش آمد دے کہ وہ اگر ہوائی تو مخلوق ہاتھوں ہاتھ بیجائے۔ مشہور ہے کہ تیرھویں صدی سے بیشتر جو خوبیاں تھیں اب وہ نظر نہیں آتیں اور جو برائیاں نہ تھیں اب دیکھنی پڑیں۔ القصہ بلحاظ وجہ مذکور عجب نہیں کہ طب روحانی کی رُو سے ہر زمانے میں ایک جدا نسخہ تجویز کیا جائے یا ہر قوم کو ایک جدی معجون دی جائے تو یہ اختلاف دینوں کے عبادتوں میں ہو یا معاملوں میں ہو بشرط آسمانی ہونے اُن دینوں کے عجب نہیں کہ اس وجہ سے ہوا اور کچھ دور نہیں کہ کسی زمانہ کے چند احکام دوسرے زمانہ میں موقوف کئے جائیں اور اُن کے بدلے اور حکم دیے جائیں۔ اب بات کہیں کی کہیں جا پڑی۔ اعمال کے حسن و قبح اور اُن کی بھلائی بُرائی کے ثابت کرنے میں اس کج بیان کی تقریر یہ غلطیاں بیجاں ہوئی کہ مطلب کے کوسوں دور جا پڑا۔ مگر الحمد للہ کہ خدا نے کریم نے اپنے افضیاء سے بڑے بڑے مطالب علی حل کر دیئے۔

حسن و قبح اعمال

اب پھر برسر مطلب آتا ہوں اور ایک دو اور دلیلیں اثبات حسن و قبح کی مسند بنا دوں۔

اخلاق حسنہ اور سیئہ کے اصول اہم زبان من چار باتیں اخلاق میں سے ایسی ہیں کہ اُن کی بھلائی میں عام و خاص کو ایسا اتفاق ہے جیسا روز کے روشن ہونے اور رات کے اندھیرے ہونے میں کسی کو کلام نہیں۔ ایک تو عدل انصاف یعنی حق والوں کے حقوق ادا کرنے۔ دوسرے دوسروں کے ساتھ احسان اور بھلائی کرنی۔ تیسرے متانت یعنی سبک حرکت نہ ہونا اور بے فائدہ اور بیودہ کام نہ کرنے۔ چوتھے نفاست اور پاکیزگی۔ سو یہ چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر خدا نے کریم کسی کو عنایت کرتا ہے تو اور لوگ اُس کی تعریف کیا کرتے ہیں اور وہ اپنے آپ فخر کیا کرتا ہے۔ اور جس میں یہ اخلاق نہیں ہوتے تو سب کے دلوں میں اُس کی طرف سے کشیدگی ہوا کرتی ہے

ملاحظہ فرمائیے کہ اچھے اور بُرے اخلاق کے آٹھ اصول ہیں اور ہر ایک کے لئے ہزار حکم کے ہیں پس جب اصول کے متعلق حسن اور قبح کا حکم لیا جائے گا تو اُس کی ذمت یعنی افعال بھی اُس کے تابع ہو کر اچھے اور بُرے کہے جائیں گے۔

اور سارا جہان اُس کو بُرا گنا کر رہا ہے اور وہ خود ایسے لوگوں کا کہ جو موصوف بایں اوصاف ہوتے ہیں بیشتر حسد کیا کرتا ہے سو وہ حسد کو بظاہر اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے لوگ مرجع و مآب مخدوم انا م اور محبوب خلایق ہوا کرتے ہیں۔ یہ واقع میں یہ ساری سختی ان اوصاف ہی کی وجہ سے ہوا کرتی ہے کیونکہ اُن کی محبوبیت اور مخدوم ہونا بھی تو انھیں اوصاف پر موقوف ہے۔ بالحدہ حاسد کو خبر ہو یا نہ ہو مگر اُس کے دل میں بھی ان اوصاف کی خوبی ہو کرتی ہے۔ اب کان دھر کر سنئے کہ یہ چار باتیں کہنے میں تو چار ہیں پر غور سے دیکھئے تو ان کا پھیلنا درشتہ خیال کو بھی تنگ کئے دیتا ہے۔ کمتر ایسے محل مضمون ہوں گے کہ جن کی اتنی بڑی تفصیل سو مختصر مختصر اس مشکل کو شرح کر کے بعد میں اس کا نتیجہ عرض کروں گا۔

عدل و عبادت جناب من خدا تعالیٰ کے حقوق وہ عبادات دلی ہوں۔ یعنی خدائے بزرگ کے برابر کسی کو نہ جاننا اور محبت سے ہر دم یاد رکھنا اُس کے احسانوں کا نہ بھولنا۔ اُس کے آگے اپنے آپ کو ہر دم ذلیل و خوار سمجھنا اُس سے ڈرتے رہنا اس کی رحمت سے ناامید نہ ہونا اور مثل اُس کے جو حال کہ اُس کی عظمت اور اپنی عاجزی کے مناسب ہو۔ یا عبادات بدنی یعنی سجدہ سجود وغیرہ جو تشریوں کے کا م خاص اسی کی تعظیم کے لئے ہوتے ہیں۔ یا عبادات مالی۔ یعنی خدا کے محتاج بندوں کو خدا کے دیئے ہوئے مال میں سے دینا۔ یہ تینوں قسم کی بندگیاں عدل و انصاف ہی میں داخل ہیں بلکہ قسم اول سمجھنی چاہئے۔ کیونکہ جب ہم خدا کی بنائی ہوئی چیزوں کو خرید و فروخت وغیرہ کے سبب اپنی ملک تصور کر کے اگر اُن کو کوئی ہمارے خلاف مرضی اپنے تصرف میں لائے تو اُس کو ظلم سمجھتے ہیں تو وہ مالک الملک کہ جو اُن کا اصل خالق ہے بدرجہ اولیٰ مالک ہو گا بلکہ ہماری تمھاری ملک تو فقط مال ہی میں ملتی ہے اپنے دل اور بدن اور بدن کے آلات ہاتھ پاؤں آنکھ وغیرہ میں مالک ہونے کی گنجائش نہیں۔ اس لئے خرید و فروخت ہو بہ وصیت میراث وغیرہ اسباب تملیک کے اُس میں جاری نہیں ہوتے۔ پر خدائے مالک الملک سب چیزوں کا مالک معلوم ہوتا ہے کیونکہ سب اُسی کے بنائے ہوئے اور عطا فرمائے ہوئے ہیں۔ اپنے پاس ان کو ایک چیز مستعار سمجھنا چاہئے۔ اس صورت میں ہر چیز کو ان تینوں قسموں میں سے اُسی کے کام میں لانا چاہئے ورنہ انصاف کہاں۔ اور عدل کہاں۔

صلہ رحم اور احسان اسی طرح ماں باپ اولاد اور سوا ان کے اور دوز نزدیک کے قرابتیوں اور احباب کے ساتھ خوش معاملہ رہنا یہ بھی منجملہ عدل و انصاف اور ادائے حقوق کے گنا چاہئے کیونکہ وہ چیز کہ جس کا نام حق ہی اور اُس کے ادا کرنے کو لازم اور واجب سمجھنا چاہئے۔ بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مبادلہ احسان ہے فقط اور کچھ نہیں مشتری کے ذمہ جو قیمت واجب ہو جاتی ہے تو اس لئے واجب ہو جاتی ہے کہ بائع نے اُس کے ساتھ بھلائی کی اور اپنی چیز اُسے دیدی۔ اُسے بھی چاہئے کہ اُس کے ساتھ بھلائی کرے پر

جو احسان کہ اپنی غرض کے لئے غرض کے انداز کے موافق دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں وہ اس احسان کے ہم پار نہیں ہو سکتا کہ جو بے غرض اور بے حساب ہو اور اسی طرح احسان بانی احسان جانی کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں اب احسانات والدین کو ایک طرف رکھئے اور احسان بائع کو دوسری طرف رکھ کر دیکھئے اور تو نے تو معلوم ہو کہ احسان والدین اور اقارب اور احباب تھوڑا بھی اتنا کچھ ہے کہ احسان بائع اگرچہ بہت ہی کچھ ہو اس کے سامنے کچھ نہیں اور پھر جب حق بائع اس قدر واجب الادا ٹھیرا کہ سب جانتے ہیں تو حقوق مذکور کچھ اس سے بھی زیادہ ہونے چاہئیں۔ شاید اسی لئے ہر قوم میں الدین کے ساتھ احسان کرنا ضروریات میں سے گنا جاتا ہے بلکہ اس حق کو اس قدر بے پایاں سمجھتے ہیں کہ ممکن الادا نہیں سمجھتے اور اسی طرح اقارب احباب مروت کرنی ہر قوم میں محمود ہے۔ بالکل اس قسم کے معاملات سب مثل دار حقوق اہل معاملات و شرکار کے و انصاف ادائے حقوق ٹھیرے احسان اسی طرح شیریں زبانی ہاتھ پاؤں کی خدمت زبان کی سعی و سفارش کچھ بے وجہ بنا دلا نا احسان کو ماتحت گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت و سانی معلوم ہوتی ہے ہواں صورتوں میں دوسرے کو راحت پہنچانا اظہر من الشمس ہے۔

ممانعت و ممانعت | اسی طرح غیرت حیا پاس ننگ ناموس ترک و اہیات اور نکتی عمر کا ضائع نہ کرنا۔ یہ سب ممانعت کے جزئیات میں سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ناپاکیوں میل کچیل سے تن بدن کپڑا مکان پاک صاف رکھنا اور ناپاک چیزوں کے کھانے پینے سے پرہیز کرنا۔ سب نفاست اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے۔

حیوانات کی ملت و حرمت کی وجہ | سو حرمت بعض جانوروں کی مثل سور کے جو اکثر مذہبوں میں شنتے ہیں گو کبھی گوشت نصرا نیوں کے اب اس کے موافق عملدرآمد نہ ہو۔ عجیب نہیں کہ اسی وجہ سے ہو کیونکہ نفیس طبعوں کو یہ کب گوارا ہو گا کہ جن جانوروں کے گوشت پوست میں پانہ رچا ہوا ہو اور شب روز ان کی وہی غذا ہو اس کو شوق سے کھائیں اور مزے سے لیکر نکل جائیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ بوجہ ممانعت اسکا کھانا معیوب سمجھا گیا ہو۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا کھانے والے کے مزاج میں گرمی پیدا کرتی ہے اور سرد غذا سردی پیدا کرتی ہے۔ علی ہذا جو اثر غذا میں ہوتے ہیں۔ تھوڑے بہت کھانے والے میں سرایت کرتے ہیں از بسکہ عجائبات اور مردانگی جانداروں کا کام ہے۔ درود یوار سے مردانگی نہیں ہوتی۔ جانداروں کے گوشت کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے سو دانشمندان حقائق شناس سے یوں منقول ہے (واللہ اعلم) کہ ہر جانور

۱۔ انگلستان اور امریکہ وغیرہ میں چونکہ سو سور کے اور جانور بہت کم ہوتے ہیں اس لئے وہاں کے لوگ با عموم سوروں کو گھروں میں پالتے ہیں۔
۲۔ حقہ میں یاقین حصہ میں تو خود رہتے ہیں اور باقی میں سوروں کے ڈبے بناتے ہیں اور سوروں کو گھر کی مرغی وال پر بوجھ کر خوب کھاتے ہیں اور سور کے بالوں کے برش وغیرہ بنا کر دانت وغیرہ صاف کرتے ہیں اور اس کی ہڈیوں کا زور بنا کر عورتوں کو پہناتے ہیں حالانکہ سور کے نہ کو ایک انجیل میں سات جگہ حرام کھا ہے اور ایک دو جگہ بد بھی کھا ہے کہ سور خود کو بجات نہ ہوگی۔ مولانا محمد الحسن علیہ السلام

میں یہ غیرت ہے کہ اُس کے جوڑے پر اگر کوئی دوسرا ہم جنس جست کرتا ہے تو اُس سے بے تامل بڑھتا ہے۔ خنزیر پر
 کہ یہ ایسا بے غیرت ہے کہ اگر اُس کے سامنے کوئی دوسرا خنزیر اُس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لاتا ہے تو یہ کھڑا
 دیکھے جاتا ہے تو بیشک موافق قاعدہ غذا کے جو ابھی مذکور ہوا اس کی کثرت کھانے والوں میں بھی عجیب
 رفتہ رفتہ سرایت کیا کرتا ہوگا۔ معہذا ”ہاتھ کنگن کو آرسی کیا چاہئے“ ”عیاں راجہ بیان“ جو قوم اسے
 کھاتی ہیں اُن کی غیرت اور محبت سب جانتے ہیں۔ متعصبوں کو گویہ بات بُری لگے گی۔ پر نصف گووہ کھانے
 والا ہی کیوں نہ ہو اسے پسند ہی کرے گا۔ اس جگہ سے ایک قاعدہ بہت عمدہ کل آیا کہ جس جانور میں کوئی صفت
 خلاف ان چار اخلاق مذکور کے غالب ہوگی تو اُس کا کھانا پسندیدہ عقل سنجیدہ نہ ہوگا۔ اور اگر دو صفتیں
 ہوں گی تو اور بھی ناپسند ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اسی طرح اگر کوئی فعل ایک خلق سے ان چاروں میں سے تعلق رکھتا ہے
 تو وہ اُسی کے موافق عمدہ گنا جاوے گا اور اگر دو یا تین یا چاروں سے مربوط ہیں تو اُسی قدر محمود ہوگا۔ پھر کسی
 زیادتی تعلق کا فرق دوسرا ہے۔ ماں باپ کے ساتھ احسان کرنا از بسکہ عدل احسان۔ دونوں سے تعلق رکھتا
 ہے تو بہ نسبت غیر کے احسان کے زیادہ تر عمدہ ہوگا ایسے ہی ایذا و والدین کی بہ نسبت اور مل کی ایذا کے
 اور بھی بُری ہوگی۔ اسی طرح خنزیر خواری بایں وجہ کہ خلافِ نفاست ہی نہیں بلکہ خلافِ متانت بھی ہے
 بہ نسبت نرے ناپاک خواروں کے زیادہ بُری ہوگی۔

خاکشی و شبہات میں فرق | اور جو بعض مضرات کا کھانا مثل زہر وغیرہ کے بعضے نہ ہوں میں ممنوع ہے تو عجب
 نہیں کہ خلافِ عدل سمجھ کر ممنوعات میں داخل رکھا ہو۔ کیونکہ جب کسی غیر کی چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں
 لانا یا اس کو خراب کر دینا ظلم گناہتا ہو تو اپنی جان و تن سے بھی (جیسا ابھی گزرا ہے کہ اپنی مملوک نہیں
 خدائے مالک المملک کی مملوک ہیں) بلا اس کی اجازت کے کوئی کام لینا یا انھیں خراب کرنا اور دینا اول وجہ
 کا ظلم ہوگا اور اپنی جان کے ہلاک کرنے کی اجازت کا خدائے حکیم کی طرف سے ہونا ہرگز قرین عقل نہیں ہو سکتا۔
 کیونکہ جان و تن کے پیدا کرنے سے جو کام لینے تھے اُن کے تلف کرنے میں وہ معطل ہو جائیں گے۔ گویا
 اپنا تلف کر دینا ایسا ہوگا جیسے کسی کا رگڑ کے آلات کا بے وجہ توڑ ڈالنا۔ اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ یہ ظلم
 صریح ہے۔ ہاں اگر خدا ہی کے فرمائے ہوئے کاموں میں جان جاتی ہے تو یہ ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی کسی کو
 اپنے پاس سے کوئی آلہ دیکر کچھ کام کرائے اور وہ آلہ اُس کام میں ٹوٹ جائے تو اس کو ظلم نہ کہیں گے۔
 اس طریقہ پر اگر کسی دلیل کامل سے ہم کو اجازت خداوندی پاکیزہ اچھی خوبو کے جانوروں کے گوشت کے
 باب میں ثابت ہو جائے تو اُس کا کھانا بھی ظلم نہ ہوگا۔ گو اس بات کے سُنے سے ہمارے ملک کے اُن لوگوں کے
 جو اپنے مذہبِ قدیم واقف نہیں ایک دفعہ کو کان کھڑے ہو جائیں گے اور عجب نہیں کہ جانوروں کو گلیان

ہو کہ یہ کسی پاپ کی باتیں کرنے لگا۔ پر مجھے کسی کی خوشی ناخوشی سے کیا غرض۔ میں اپنے خیالات پریشان کو اہل انصاف کے سامنے عرض کر کے اُمیدوار تسلیم یا خواستگار اصلاح ہوں۔ اگر پسند آوے قبول کریں نہیں تو اصلاح میں تو کچھ مشکل ہی نہیں۔ بہر حال گوشت کے کھانے نہ کھانے کے معقول ہونے نہ ہونے پر احقر نے ایک جداگانہ کاغذ بھی سیاہ کیا ہے۔ بعض احباب کے پاس موجود ہے ”جوئندہ یا بندہ“ اگر کسی کو دیکھنا نہ نظر ہوئے تلاش کر لے۔ آپ پھر بات کہیں کی کہیں پہنچی۔ اس طرف سے قلم کو روک کر پھر اہل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ مہربان من جب یہ بات قرار پائی کہ ان چار باتوں کے نیچے اس قدر اخلاق حمیدہ داخل ہیں تو ان اخلاق کے جو اخلاق مخالف ہیں ان کا بھی یہی حال سمجھنا چاہیے جو باتیں کہ عدل انصاف کے اقسام میں سے نہیں ان کے مخالف سب ظلم کے اقسام میں سے ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس جو باتیں کہ احسان اور متانت اور نفاست کے ماتحت ہیں تو ان کے مخالف باتیں بد خلقی اور سبک حرکتی اور گندگی طبع کے اقسام میں سے ہوں گی۔ القصد چار خلق اچھے اور چار خلق بُرے تو اصل ہیں اور باقی سب ان کی فرع ہیں۔ اور پھر تجسس کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان آٹھ اخلاق سے کوئی خلق اچھا یا بُرا یا ہر نہیں۔

اخلاق اور اعمال کا باہمی علاقہ | اب سنئے کہ اعمال و افعال اختیاری اخلاق دلی کے سامنے بعینہ ایسے ہیں جیسے تخم کے آگے شاخ و برگ کا بے شاخ و برگ کے۔ جیسے تخم پر پھل نہیں لگتا ایسے ہی ان اخلاق ہشتگانہ پر بے اعمال کے کوئی ثمرہ مترتب نہیں ہوتا۔ اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ ان اخلاق کو اپنے ظہور میں فعل کی ایسی ہی ضرورت ہے کہ جیسے تخم کو شاخ و برگ کی حاجت ہے، چنانچہ جو لوگ ذہین ہیں تو ان الفاظ ہی سے جو تعبیر میں ان اخلاق کے مستعمل ہوتے ہیں۔ اس مضمون کو سمجھ گئے ہوں گے۔ جیسے کم فہم عجب نہیں کہ ظاہر الفاظ سے اخلاق کو بیان کو اعمال ہی کہیں سمجھیں۔ القصد اخلاق مذکورہ ظہور میں اور اپنے ثمرات میں اعمال کے ایسے ہی محتاج ہیں جیسے تخم اپنے ظہور اور پھل کے لگنے میں شاخ و برگ کا محتاج ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ معنی و توفیق دلی بے داد و دہش کے اور حسن خلوت بے شیرین زبانی کے اور شجاعت پہنانی بے محرکہ آرائی کے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ اور دھڑ جیسے شاخ و برگ کے تخم کے موجود نہیں ہو سکتے۔ اعمال بغیر اخلاق کے تصور میں نہیں آتے۔ پر تخم ان کا سبزہ زار دل میں بونا چاہئے تو کل یہ آٹھ ہی اخلاق ہیں جو مذکور ہوئے۔ تو اس صورت میں کوئی فعل ایسا نہ ہوگا جس کا ان اخلاق ہشتگانہ میں سے کوئی نہ کوئی نشانہ ہو۔ ظاہر میں گو یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے پر جو ذہن کامل رکھتے ہیں وہ انتشار اہم تعالیٰ اس بات کو تسلیم ہی کریں گے۔ معہذا تطبیق کر دیکھیں۔ اگر خلاف پائیں جب ہی کہیں۔

الحاصل جب یہ بات قرار پائی کہ تخم اور اصل اعمال کے اخلاق ہیں بے اعمال نہیں ہو سکتے تو بقیاس نباتات اور حیوانات کے اگر بھلے اخلاق ہیں تو اعمال بھی بھلے ہوں گے اور اگر بُرے اخلاق ہیں تو

اعمال بھی بُرے ہوں گے۔ کیونکہ جیسا تخم و کا و سیاہی درخت ہوگا۔ جیسی مہل و سی نسل غرض کہ کوئی عمل ایسا نہیں کہ اُس کو اچھا یا بُرا نہ کہہ سکیں۔ لہذا اخلاق میں اور اُن کے ثمرات میں بھلائی بُرائی حسن قبح ذاتی ہو اور اعمال میں باعتبار تخم اور بلحاظ ثمر کے ہو مہل نہ ہو۔

اس جگہ سے چند فائدے حاصل ہوئے۔ ایک تو یہ کہ جیسے ہر تخم سے اُسی کے مناسب شاخیں نکلتی ہیں اور پھر اُسی کے مناسب پھل لگتے ہیں۔ آئندہ کی گٹھلی سے اُسی کے مناسب پھل (یعنی آئندہ کامیاب) لگتا ہے اور بول کے نتیجے سے اُس کے مناسب شاخیں اور اُسی کے مناسب پھل یعنی کانٹے پیدا ہوتے ہیں۔ ایسے ہی تخم اخلاق سے بھی اُنھیں کے مناسب اعمال اور پھر اُنھیں کے مناسب پھل پیدا ہوں گے۔ سو اچھے اخلاق سے اچھے عمل اور پھر اچھے پھل پیدا ہوں گے اور ہم اچھے اعمال کے پھلوں کو اپنی اصطلاح میں جزا اور انعام کہتے ہیں اور بُرے اخلاق کو بُرے عمل اور بُرے پھل ظاہر ہوں گے اور بُرے اعمال کے پھلوں کا نام ہم سزا کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ جیسے ایک قسم کا تخم اگر اچھی زمین میں ہوتے ہیں اور پھر اوپر سے پانی خوب دیتے ہیں اور سوا اُنکو اور جو کام کہ پیداوار کے زیادہ ہونے کے لئے کیا کرتے ہیں سب کرتے ہیں تو اُس تخم سے خوش شاخیں پھوٹی ہیں پھر اگر اوپر سے بھی کوئی آفت مثل اولوں مٹیوں وغیرہ کے نہ آجائے تو پھر پیداوار بھی خوب ہوتی ہے اور اگر وہی تخم شور زمین یا کٹر میں بولتے ہیں یا پانی کے دینے میں کچھ قصور ہوتا ہے۔ یا بعد ہونے کے کھیت نہ کھودنے وغیرہ میں کچھ فتور ہوتا ہے یا کوئی آفت مثل اولوں وغیرہ کے آجاتی ہے تو ان سب صورتوں میں یا تو تخم کے پھوٹنے یا شاخ دہرگ لانے میں خلل پڑتا ہے یا بعد پھوٹنے اور شاخ دہرگ لانے کے جاتا رہتا ہے۔ سو ہم کو بعینہ اسی طرح اخلاق کا اور کمالات دنی کا قصہ سمجھنا چاہئے۔ یعنی اخلاق اور کمالات کو بمنزلہ گیہوں جو پانی کے سمجھئے اور جیسے گیہوں گیہوں اور چنے چنے میں بھی فرق ہے کہ کوئی قسم گیہوں کی سفید ہے اور کوئی سُرخ ہے اور پھر اُن میں بھی کسی کی روٹی خوب پکتی ہے کسی کی ناقص پکتی ہے۔ اور ایسے ہی چنے کی کوئی قسم سفید ہے کوئی سُرخ ہے کسی کو بھنائے تو خوب کھلتے ہیں کسی قسم کے یوں ہی چھلکے رہ جاتے ہیں۔ پھر کوئی قسم ایسی ہوتی ہے کہ اُس کو زمین میں بویئے تو خوب جمتی ہے اور بعضی قسم ایسی ہوتی ہے کہ خوب نہیں جمتی۔ چنانچہ یہ سب باتیں کسانوں کو خوب معلوم ہیں۔ ایسے ہی اخلاق کو بھی اقسام اقسام کا سمجھنا چاہئے اور پھر ایک قسم میں بھی فرق سمجھئے خاص کر وہ فرق جو جننے اور نہ جننے میں ہوتا ہے اس کو خوب ملحوظ رکھئے اس کے بعد لوں کو بمنزلہ زمین کے سمجھئے کہ کوئی عمدہ ہے جس میں بیج پھوٹ نکلتا ہے اور بعضی شور زمین ہوتی ہے کہ جس میں پیداوار کی جگہ اُلٹ بیج بھی کھویا جاتا ہے۔ پھر جیسے زمینوں کی مقدار کا فرق ہے کہ کوئی بڑا کھیت ہوتا ہے اور اس میں زیادہ بیج پڑ سکتا ہے اور کوئی چھوٹا ہوتا ہے اور اس میں بیج کم پڑ سکتا ہے یا کسی میں

زیادہ نتیجہ دالتے ہیں کسی میں کم۔ ایسے دلوں کو سمجھئے کہ کوئی اچھا ہے کوئی بُرا ہے کوئی چھوٹا ہے کوئی بڑا ہے کسی میں باوجود بڑائی کے تھوڑے سے کمالات کا بیج ڈالا گیا ہے۔ کسی میں باوجود چھوٹائی کے بہت کمالات رکھ دیئے ہیں۔ اور یہ بات بنی آدم کے احوال کے مشاہدہ سے خوب واضح ہوتی ہے کہ کوئی ذہین ہے کوئی غبی ہے۔ کوئی نیکل ہے کوئی سخی ہے۔ کوئی اہل سے شیطان ہے کوئی مادر زاد ولی ہے۔ یہ سب اختلافات بمنزلہ اختلافِ تخم ہیں۔ پھر بعضوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لڑکپن ہی سے نیک اطوار ہوتے ہیں یا تھوڑی سی نصیحت میں متاثر ہو جاتے ہیں۔ گو بڑے کامل ہوں۔ اور بعض جوانی میں اکثر کمالات کی طرف بونیکیوں کی جانب متوجہ ہوتے ہیں یا بہت سی نصیحت کے بعد ان کو اثر ہوتا ہے لیکن ایسے کامل ہوتے ہیں کہ قدیم کے نیک اور ہمیشہ کے کمالات کے مشاق بھی ان پر شکریہ اُچاتے ہیں۔ پہلی صورت تخم کی کمی یا نقصان کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ پر زمینِ دل کی اچھی ہے اور اس صورت میں تخم کی خوبی پاکیزہ ہے پر زمینِ دل کی ناقص معلوم ہوتی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس کوئی شخص بہت سے خرخشوں کو سنبھال لیتا ہے اور بہت بہت اور بڑے بڑے کاموں کا انتظام کر سکتا ہے اور دوسرا شخص بسا اوقات عقل میں اُس سے فائق معلوم ہوتا ہے۔ پر ذرا ذرا سی بات سے گھبراتا ہے۔ پہلی صورت کو ہم دل کی وسعت پر عمل کرتے ہیں اور دوسرے کو دل کی تنگی۔ پر جب یہ بات قرار پا چکی تو ہم کہتے ہیں کہ پسند و نصیحت اور اچھی صحبت اور جو اس قسم کی باتیں ہیں جیسے ہنگامے اور افسانے، عبرت افزا و عبرت انگیز اور مطالعہ کتب حق وغیرہ۔ سب بمنزلہ آبپاشی وغیرہ کے جو سامان نشوونما ہوتے ہیں سمجھنا چاہئے اور هجوم افکار بیجا۔ اور خیالات ناموزوں اور صد مہائے ہوش رہا کو بمنزلہ دلوں اور آفتہائے آسمانی کے سمجھئے اور صحبتِ بد اور اغوائی گمراہوں کو بجائے لوں یا آگ کے قرار دیجئے اور سمجھئے کہ جیسے کھیتی بسبب اختلافات مذکورہ کے ہر زمانے میں ہر وقت اور ہر کھیت میں یکساں نہیں ہوتے ایسے ہی بنی آدم اعمال میں مختلف ہیں نہ ہر آدمی ہر وقت یکساں عمل کرتا ہے اور نہ سب بنی آدم اعمال میں یکساں رہتے ہیں اور نہ ان کے اعمال کی جزا جو بمنزلہ کھیتی کے پیداوار کے ہے برابر رہی۔

تیسرے یہ کہ جیسے تخم میں سے جوں جوں شاخیں پھوٹی جاتی ہیں اُسی قدر زمین میں بالوی یعنی جڑ کی شاخیں پھیلتی جاتی اور جڑ موٹی ہوتی جاتی ہے۔ بلکہ اول بالوی پھیلتی ہیں اور جڑ موٹی ہوتی ہے۔ تب کہیں شاخیں نکلتی ہیں۔ اسی طرح اعمال کی زیادتی اور اخلاق اور کمالات پنہانی کی ترقی ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ بلکہ عقل کے نزدیک اول اخلاق کی ترقی ہوتی ہے پھر اعمال کی۔ کیونکہ اگر دو آدمیوں میں اخلاق مذکورہ میں تفاوت ہوتا ہے تو ان کے اعمال میں بھی تفاوت ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اخلاق کے بڑھنے سے اعمال بڑھتے ہیں۔ اعمال کے بڑھنے سے اخلاق نہیں بڑھتے۔ مگر جیسے تخم کا اچھا برا ہونا زمین کے کچھ

اختیار میں نہیں ایسے ہی تخم اخلاق کی بھلائی بُرائی اول سے انسان کے اختیار میں نہیں۔ چنانچہ اظہر من الشمس ہے۔
 روکین ہی سے بے سکھائے بعض سخی بعض مسک بعض شجاع بعض نامرد بعض ذہین بعض غبی ہوتے ہیں بلکہ
 کسان مضاعج جیسا بیج زمین میں ہوتا ہے زمین کو ویسا ہی برگ بار دینا پڑتا ہے۔ اور آب ہوا دھوپ کو کسی
 کی نشوونما کی امداد کرنی لازم ہوتی ہے۔ اور اگر مضاعج زمین میں کسی قسم کا تخم نہ ڈالے تو پھر نہ زمین میں سے کچھ برگ
 بار نکلتے ہیں اور نہ آب ہوا دھوپ کچھ امداد ہوتی ہے۔ چنانچہ بے تخم زمین میں کتنا ہی کھات لو کتنا ہی پانی دو خاک
 نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو تخم اخلاق خدا نے دل کی زمین میں ڈال دیے دل کی زمین سے اُسی کی پرورش ہوگی اور آب
 و عطا و نصیحت وغیرہ سے اُسی کو نشوونما ہوگا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض آدمی نصیحت سے دونی بُرائیاں کرنے
 لگتے ہیں اور اس کا باعث یہی ہوتا ہے کہ ان کے دل میں تخم بد ہوتا ہے آب نصیحت سے اُسی کا نشوونما ہونے
 لگتا ہے۔ سو جب تخم اخلاق کی بھلائی بُرائی اختیار نہ ہوتی اور جزا اور سزا جو منزلہ پھل کے ہیں ان کا دار و مدار
 تخم پر ہو چنانچہ پہلے کچھ بیان کیا گیا اور آگے خوب طرح انشاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

تو تقرر | تو اب وہ لوگ کیا کہیں گے جو اس اندیشہ سے کہ اگر خدا تعالیٰ کو خالق افعال اختیاری کہیں گے تو بُرے
 اعمال میں بندہ کی کیا تقصیر ہوگی جو اس کو سزا ہو۔ خدا کی نسبت افعال اختیاری کے خالق ہونے کے منکر ہونے
 اور یوں کہنے لگے کہ بندہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے کیونکہ جو اندیشہ تھا وہ تو سر کا سر پر رہا۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ
 افعال اگر بالفرض بندہ کی مخلوق بھی ہوں تو اخلاق تو بندہ کی مخلوق نہیں۔ اخلاق کو تو اخلاق اسی نے
 کہتے ہیں کہ وہ خلقی ہیں بلکہ جیسے آنکھ ناک صورت شکل خدا نے بنا دیے ویسے ہی بن گئے۔ ایسے ہی جیسے اخلاق
 خدا نے عنایت کر دیے کر دیے۔ مثل شکل صورت کے اُن میں تغیر تبدیل نہیں ہو سکتا۔ خدا کی بنائی ہوئی چیز کو
 سوا اُس کے کون بدل سکتا ہے۔ جیسے بونے والا آنب کی گٹھلی نکال کر تھانولے میں جامن کا تخم بوسکتا ہے۔
 اسی طرح خدا کے اختیار میں تو ہے کہ صورت اور اخلاق کو بدل دے۔ لیکن اور کسی کا مقدر نہیں کہ شکل و
 صورت و اخلاق کو بدل دے مگر یہ تو ظاہر ہے کہ تخم ہی کے فرق سے پھل کا فرق ہوتا ہے۔ ورنہ سفید
 گیہوں اور سُرخ گیہوں اور کالی چنے اور سُرخ چنے اور میٹھے آنبل و کھٹے آنبل کے درختوں میں چنداں
 فرق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی تخم اخلاق پر جزا اور سزا کا مدار سمجھئے۔ مگر کوئی خدا کی بندگی بوجہ عدل یعنی خدا
 کا حق سمجھ کر کرے تو اُس کی جزا بے شبہ نسبت اُس کے اچھی ہوگی جو فقط لوگوں کے دکھلانے کو کرے
 اور جب تخم اخلاق پر دار جزا و سزا کا ہوا اور اخلاق خدا کے مخلوق ہوئے تو افعال کو اپنا مخلوق کہہ کر کچھ
 فائدہ نہ اٹھایا اور اس خیال بیجا سے کچھ حاصل نہ ہوا۔ ہاں بہت یہ فائدہ بہت بڑا ہوا کہ اُن کا کم فہم ہونا اور

اس پر اس جو عزت کا رد ہے جو بندہ کو خالق افعال سمجھتی ہے۔ یہ اصل کلام شریف ہے کہ اخلاق عطیاتِ الہیہ و محقوقاتِ الہیہ ہیں
 اُن میں باہمی فرق نہیں، اور شاید چونکہ وہ بمنزلہ تخم کے ہیں اُن میں اختلاف بھی جزا و سزا کے اُن کے سلسلہ و ضوابط خدا ہی پر

بے ادب ہونا اپنے آپ کو خالق افعال سمجھ کر خدا کے برابر قرار دینا ثابت ہو گیا۔ اب خداوند متعظم حقیقی ایسے لوگوں کو اگر سزا دے تو کسی کو گنہگار سزا عارض نہیں۔ افسوس کہ یہ لوگ جو اہل اسلام میں کا ایک بڑا فرقہ ہے حقیقت جزا و سزا کی سمجھ سے نہ جاننا کہ جزا و سزا ایک قسم خاص یعنی تخم اخلاق اور اعمال کے درختوں کے پھل کا نام ہے۔ جیسے آپ انکو دیکھو ایک تخم خاص اور درخت خاص کے پھل کا نام ہے سو جیسے یہ سب پھل ہی میں پر تمیز کے لئے ہر ایک کا جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے۔ اسی طرح جزا و سزا بھی پھل ہی ہے۔ پر اوروں سے تمیز کے لئے جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے۔ سو در صورتیکہ جزا و سزا کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ بھی ایک خاص قسم کا پھل ہے تو جیسے درخت کو زمین کا مخلوق کہو یا خدا کا مخلوق کہو اس کو پھل بہر حال لگتا ہے ایسی ہی اعمال کو اپنا مخلوق کہو یا خدا تعالیٰ کا مخلوق کہو جزا و سزا بہر حال مترتب ہو سکتی ہے۔ سو ایسی کیا ضرورت پڑی ہے کہ خدا جیسے خالق کو چھوڑ کر اوروں کی تلاش کریں اگر تمہیں جزا و سزا کا ٹھور بٹھانا ہے تو وہ تو یوں بھی ٹھور بیٹھ جاتے ہیں۔ یہاں کہ جیسے دار مدار پھل کے پھلے بڑے ہونے کا اگرچہ تخم ہی پر ہے لیکن عرف میں درخت ہی کا پھل کہلایا جاتا ہے ایسے ہی جزا و سزا کی بھلائی برائی ہر چند اخلاق ہی پر موقوف ہے لیکن عرف میں عمل ہی کی جزا و سزا کہتے ہیں۔ فرق باطلہ کی کوتاہ نظری اور اس کے نتائج | معہذا لفظ جزا و سزا اس فرقہ کے طور پر مزدوری اور تاوان یعنی دंड کو کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے عقیدہ کے موافق جیسے ہم پر تمیز خدا کی بندگی واجب ہے ایسے ہی خدا پر جزا و سزا واجب ہے۔ تو دونوں طرف سے حقوق کا ثابت اور واجب ہونا بعینہ مزدوری کی صورت ہے، سو اس طور پر ان کا مطلب تو (یعنی جزا و سزا کا ٹھیک بیٹھنا) جس کے لئے یہ معنی گھڑے تھے حاصل نہ ہوا چنانچہ معلوم ہو چکا ہے الٹی بہت سی خرابیاں سر دھرتی پڑیں اور یہاں بعینہ ان کے ایسی مثل ہے کہ کوئی شخص مینہ سے بھاگ کر بریلے کے نیچے کھڑا ہو جائے یا دھوپ کے نیچے گر آگ میں گر پڑے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک تو یہ لازم آئے گا کہ جیسے مزدوری کی صورت میں حقوق میں اجیر اور مستاجر دونوں برابر ہوتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کے حق کے ادا کرنے میں کچھ احسان نہیں سمجھا جاتا بلکہ ادا نہ کرنا ظلم گنا جاتا ہے ایسے ہی خدا اور بندے کے حقوق میں برابر رکھنے جیسے خدا کا بسبب حقوق کے بندوں پر دباؤ تھا بندوں کا بھی خدا پر دباؤ نکلا سو اب معلوم خدا ہی کو کیوں مکرّم معظم سمجھ رکھا ہے اور بندوں ہی کو کیوں خوار و ذلیل سمجھتے ہیں۔ انصاف تو یہ تھا کہ دونوں کو برابر سمجھتے دونوں کو خدا سمجھتے اور دونوں کو بندہ سمجھتے۔ فرق ہوتا تو اتنا ہوتا کہ جیسے نوکر تو آقا کی خدمت اور تعظیم کرتا ہے اور آقا نوکر کی خدمت اور تعظیم نہیں کرتا۔ ایسے ہی خدا کی بندگی بندوں پر واجب ہو اور بندوں کی بندگی خدا پر واجب نہ ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہے نوکری کے بدلے

۱۔ یعنی انسان کو خالق افعال مانتے ہیں یا غرضی لازم آتی ہیں (۱) مساوات حقوق و حقوق (۲) متدک (مخلوق) بغیر اسباب تک

(۳) خروج مخلوق از ملک خاص و مقنوع از ملک خاص (۴) احتیاج خلق متعال بسوی عبادہ (۵) تفضیل حقوق بر خالق ۱۲ +

مولیٰ ہے۔ نوکری سے پہلے اور موقوف ہو جانے کے بعد اگر نوکر آقا کی خدمت نہ کرے تو کوئی ظلم نہیں ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مولیٰ کی چیز حقیقت میں اوصاف میں مولیٰ کی برابر ہی ہوتی ہے۔ اس لئے روپیہ کے کھوئے جانے سے جو بچ ہو تا ہے اور بے وجہ کسی کو دیدینا جو دشوار معلوم ہوتا ہے خریا و فروخت میں نہ وہ بچ ہوتا ہے نہ وہ دشواری پیش آتی ہے۔ بلکہ بخوشی تمام بائع کو دیدیتے ہیں۔ سو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو خریدا ہے اس کو قیمت کے برابر سمجھتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ خریدتے وقت بھاؤ تاؤ کے چپے میں طرفین سے کتنی کچھ تکرار ہوتی ہے اور جو کوئی چیز اتفاق سے منگی ملتی ہے یا سستی پاک جاتی ہے تو کیا کچھ بچ پیش آتا ہے سو وہ تکرار مولیٰ کے اور چیز کے برابر کرنے کیلئے ہوتا ہے اور یہ بچ برابر ہونیکے سبب سے پیش آتا ہے۔ القصد آقا کی خدمت اور عظیم مولیٰ کی ہوتی ہے تو اس صورت میں بیشک وہ عظیم اور نوکر کی نوکری دونوں برابر ہوں گی۔ سو در صورتیکہ وہ شخص ایسے ہوں کہ کسی کا ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح کا کچھ حق ہو اور پھر ایک ان دونوں میں ایک دوسرے کی خدمتگاری کی نوکری کرنے تو چونکہ وہ خدمت مولیٰ کی ہے جتنا کام کرتا ہے اتنا ہی وہ اس کو کچھ دیتا ہے عقل کے نزدیک دونوں برابر ہوں گے۔ ایک کو دوسرے پر کچھ فوقیت نہ ہوگی۔ باقی کوئی بے وقوف نہ سمجھے تو ہم کو کچھ شکایت نہیں۔

بالجملہ اگر یہی معنی جزا اور سزا کے ہیں تو خدا اور بندے دونوں برابر بن گئے۔ حالانکہ اس کے برابر کسی کا ہونا عقل کے نزدیک ایسا محال ہے جیسے کالے تو سے اور قناب کا برابر ہونا۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اور اس رسالہ میں بھی یہ بات بہت جگہ سے نکلے گی۔ بالجملہ نوکر و آزادوں برابر ہوا کرتے ہیں کیونکہ مولیٰ کی چیز تو برابر ہی ہوتی ہے۔ درو نوکری اور آقائی کے علاقہ کے نوکر اور آقا میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا کہ جس کے سبب آقا کو نوکر پر خدمت کا استحقاق ہو۔ جیسا میاں اور غلام اور عاشق و معشوق کا علاقہ نہیں تو تنخواہ ہی دینے کی کیا ضرورت ہوتی۔ سو اگر یہی جزا اور سزا کے معنی ہیں تو ایک تو یہ لازم آئے گا کہ ہم تو غلام لونڈی اسباب وغیرہ کے فقط خریدنے یا قبضہ کرنے کے باعث ملک میں بیٹھیں حالانکہ مولیٰ بھی خدا کا پیدا کیا ہوا ہے اور غلام لونڈی اسباب وغیرہ بھی خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ اسی نے سب کو وجود سے رکھا ہے اور خدا جو خلق ہے وہ تمہارا ہمارا مالک ہو۔ یہ تو اس سے بھی پہلے درجہ کی ہٹ دھرمی ہے کہ ایک شخص تو محنت کر کے کچھ چیز کمائے اور دوسرا شخص اس کو دبا بیٹھے۔ اور اپنی ملکیت کو دعویٰ کرے اور وجہ ملکیت پوچھو تو یہ کہے کہ میرے قبضہ میں آگئی اس لئے اس کو اپنی ملک سمجھتا ہوں ورنہ حقیقت میں یہ چیز پیدا کی ہوئی اسی کی ہے اس سے نہ میں نے مولیٰ اور نہ اس نے مجھے ہمہ کی سو آپ ہی فرمائیے کہ یہ کونسی وجہ معقول ہے۔ پھر تم بھی جب پیدا کرنے والے ہی کو ایک تڑپ دیتے ہو ادب و وجہ کے قبضہ کا کچھ اعتبار نہیں کرتے تو ہم

تو خدا کے پیدا کئے ہوئے بھی ہیں اور پھر اُس کے قبضہ میں بھی ہیں وہ چاہے چلائے چاہے مارے۔ اور جو چاہے ہم سے کام لے۔ کیونکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب موجودات اپنے افعال اور تاثیرات کے حق میں خدا کے سامنے بمنزلہ آلات کے ہیں۔ انقصہ اگر یہی جزا و سزا کے معنی ہیں تو ایک تو ہمارا تمہارا خدا کے ملک سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے۔ دوسرے ہمارا اور خدا کا برابر ہونا لازم آئے گا کیونکہ نوکر اور آقا نوکر سے پہلے بھی برابر ہوتے ہیں اور بعد نوکری کے بھی برابر رہتے ہیں۔ چنانچہ ابھی ثابت ہوا ہے اور خدا کی برابری جب ہو سکے کہ جب کوئی موجود اصلی ہو اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سوائے خدا کے اور کوئی موجود اصلی نہیں۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ جب کہ روپ کا محتاج ہوتا ہے اور اُس کی طرح میں دوسرے کی خدمت کرتا ہے ایسے ہی آقا خدمت کا محتاج ہوتا ہے اور اپنے کار و بار کی ضرورت میں روپیہ محبوب چیز کو ہاتھ سے کھوتا ہے۔ سو خدا اور بندوں میں بھی اگر آقائی اور نوکری کا علاقہ ہو تو بندہ تو محتاج تھا ہی خدا بھی محتاج نہ تھے گا۔ حالانکہ اس کو کچھ احتیاج نہیں جتنی خوبیاں ہیں سب اُس میں از ل سے ہیں اور اب تک رہیں گی۔ چنانچہ اس کا بھی اثبات ہو چکا اور اسی سے یہ بھی نکل آیا کہ اُس کا کوئی نقصان نہیں کیسکتا کیونکہ نقصان کسی خوبی کے جاتے رہنے کو کہتے ہیں اور میں عرض کر چکا ہوں کہ اُس کی خوبیاں ازلی وابدی ہیں اور جب اُس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا تو پھر تاوان اور ڈنڈے کے کیا معنی۔

تیسری خرابی یہ ہے کہ بندوں کا رتبہ خدا سے بڑھ جائے گا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دونوں میں ایسے علاقے جس کے سبب ایک کو دوسرے کی حسب مرضی کرنا لازم ہو پانچ قسم پر ہے۔ نوکری اور غلامی اور احسان اور حکومت اور عاشقی۔ ان پانچوں میں سے اول میں تو دو طرفی مطالبہ اور مواخذہ ہوتا ہے باقیوں میں ایک ہی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فیما بین بندوں کے پانچوں قسم کے علاقے پائے جاتے ہیں۔ پھر اگر خدا میں اور بندوں میں ایک نوکری اور آقائی ہی کا علاقہ ہو تو یہ معنی ہوئے کہ بندوں میں تو ایسے بھی ہیں کہ اُن کا تو اوروں پر دباؤ ہے اور اُن پر اوروں کا نہیں لیکن خدا کا یہ رتبہ نہیں بلکہ اگر اُس کا کسی پر دباؤ ہے تو اُس پر بھی کسی کا دباؤ ہے۔ اب الحمد للہ کہ اثبات حسن و قبح افعال سے فراغت پائی گو پہلے سے بھی دباؤ کا عالم ظاہری، پانچ قسمیں بھی تبصرات مستوعات مستمومات مذوقات طموسات یعنی جو ان پانچ خواص سے معلوم ہوتے ہیں اور پانچوں کی پانچوں قسموں میں بھلے بُرے کا فرق ہے صورت شکل آواز ذائقہ بو وغیرہ میں سے ایک ایک چھپی ہے تو دوسری بُری پھر کیا معنی کہ اعمال میں حسن و قبح کا فرق نہ ہو یا یوں گمان ہوتا تھا کہ بیشک بعضے عمل بھلے اور بعضے بُرے ہیں۔ پر اب بفضلہ تعالیٰ یقین کامل ہو گیا کہ اعمال ظاہر بلکہ خیالاتِ باطن میں بھی مثلِ خلق باطن کے فرق

حسن و قبح ہے اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبہ کا حسن و قبح رکھتا ہے۔

ضرورت نبوت

جب اس خستہ دل کی اس بات میں اطمینان نہ ہو تو اپنی سادہ لوحی سے پہلی چاٹ پر خیال میں آ کر ان کا فرق مراتب بھی دریافت کیجئے۔ اس کے موافق پابند ہو کر مردان کو آخر تک پہنچائے۔

اس فکر میں جو سمجھ کا یا تو یہ خیال محال نظر آیا اول تو عقل نارسا نے یہ کہا کہ جیسے انسان گھوڑے وغیرہ حیوانات کے افراد میں باوجود اتحاد نوعی کے آج تک کسی کی صورت اور آواز دوسرے کی صورت اور آواز سے ایسی مطابق نہیں ہوتی کہ کچھ فرق نہ ہے کتنا بڑا ان دونوں کا خزانہ ہے کہ ہر دم نئی صورت نئی آواز نکلتی چلی آتی ہے۔ اسی طرح ہر فرد بشر ہر روز نئے نئے عمل کرتا ہے۔ آج تک اس خزانہ میں ٹوٹ نہیں آیا اور نہ آوے گا تو کہاں تک اس کی تفصیل دریافت کرے گا۔ معذرت اگر ایسی ایسی عقلوں سے یہ کام چلتا تو یہ اختلاف عظیم جو عالم میں باب عقائد احکام اور اعمال کے نظر آتا ہے کیوں ہوتا بلکہ ایسے ہی عقول ناقصہ کے اتباع کا ثمرہ ہے کہ افراد انسان میں باوجود اتحاد نوعی کے اتنا کچھ اختلاف ہے کہ ایک دوسرے کا دشمن جان ہے۔

اور نیز عالم اجسام میں باوجودیکہ ظاہر ہے اور اس کے اربع عناصر سے مرکب ہونے کا سنے سنائے ہیں یقین کامل ہو گیا ہے بسبب اس اختلاف کے کہ کسی میں کوئی عنصر زیادہ ہے کسی میں کوئی عنصر کم ہے کسی چیز کے مزاج کی کیفیت گرم ہے اور کسی کی سرد ہے۔ پھر گرم و سرد بھی ہے تو کس درجہ کی ہے بے اطمینان کے بتائے معلوم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اعمال کے حال و سوان کے حسن و قبح کی تفصیل باوجود اس کے کہ نسبت اجسام کے کہیں باریک و لطیف ہیں ہم سے کم عقلوں کو بے بتائے کسی طبیب روحانی کے کا ہے کہ وہ دریافت ہوگی۔

الغرض بایں وجوہ مذکورہ بعض بنائے جنس کا یہ قول کہ انسان کو اپنی عقل کا اتباع کافی ہے۔ دین و مذہب کیا چیز ہے اور اس کی کیا ضرورت ہے۔ گو اس وجہ معقول سے حق نظر آتا ہے کہ آخر عقائد کا اتباع بھی عقل کا اتباع ہے۔ پر ان کی غرض پر مطابق کر کے دیکھا تو سر اسر غلط پایا۔ اور یوں سمجھ میں آیا کہ ہر کسی کو اعمال کے حسن و قبح کی تفصیل کے دریافت کرنے میں اپنی عقل کی پیروی کرنی بھی ایک قسم کی بے عقلی ہے۔ کیونکہ عقل کا کہنا جب قابل تسلیم ہے کہ اس کو اپنی معلومات میں ایسا اطمینان ہو کہ جیسے ہم کو تم کو وہ دونی چار اور چار کے جفت ہونے کا اور تین کے طاق ہونے کا یقین اور اطمینان ہے اور جب اسی کو خود تردد ہو تو اس کے کہنے کا کیا اعتبار

اس خلاصہ اس تمہید کا یہ ہے کہ صہ حیوانات اور امزجہ مفردات و ادویات کی طرح اختلاف اعمال بھی غیر قابل حصار ہے تو عقل متوسطہ اول کا طرح ان کے متعلق حسن و قبح کے احکام نافذ کرنے سے بھی معذور ہوں گی خصوصاً جبکہ عقل متفاوت اعمال آپس میں متبیس۔ منضائے اور اک خواہشات کے فبا سے مکرر۔ لہذا تفاوت اعمال کے بموجب احکام حسن و قبح نافذ کرنے والی کوئی ایسی عقل ہونی چاہئے جس کو عام عقل سے وہی باذات اور بالعرض کا علاقہ ہو جو آفتاب اور اس کے نور کو ستاروں اور ان کے انوار سے ہے +

ہے اور ظاہر ہے کہ در باب دریافت کرنے حسن قیاس اعمال و افعال بلکہ عقائد اور تفصیل اخلاق کی عقل کے چراغ
گل ہیں ایسا یقین اور اطمینان سوائے دو چار باتوں کے کسی کو نہیں ہوتا۔ یہ بات کچھ بیگانی نہیں جس میں احتمال
غلط ہو۔ ہمارا تمہارا ہی ذکر ہے غرض اس بات کے سبب بتائے جنس شاید ہیں۔

با ایں ہمہ عقول میں ایسا تفاوت ہے جیسے ذروں اور شمع اور چراغ اور ستاروں اور چاند سورج کے نور
میں فرق ہے۔ اول تو بعض کیفیتیں اجسام کے رنگوں کی دن ہی میں معلوم ہوتی ہیں۔ رات کو ان کی خبر نہیں ہوتی
کشمکش آفتابی، لکڑی رات کو سب ایک ہی رنگ معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرے اگر فرق بھی معلوم ہوا تو کہیں
اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جتنا دن کو معلوم ہوتا ہے۔ اور دن کو بھی جیسا تفصیل کھلتی ہے کہ کوئی گرد و غبار نہ ہو
ایسا ہی ہر عقل سے فرق مراتب اعمال معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس فرق کے معلوم کرنے کے لئے تو ایسی عقل کامل چاہئے
جو آفتاب کا حکم رکھتی ہو۔ پھر اس پر غبار خواہش اس کے نور کو مگر نہ کرے۔ کیونکہ تجربہ اور سب لوگوں کے
اتفاق سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ محبت میں دی کی عقل ناعمل ہو جاتی ہے۔ مشہور ہے کہ خواہش کے غلبہ میں آدمی
اندھا ہو جاتا ہے۔ محبت کیا بھلے چنگے کو دیوانہ بناتی ہے، اسی لئے اپنے اور اپنے دوستوں کے عیوب پر
کمتر نظر ہوتی ہے اور اپنی تھوڑی بھلائی کی بھی زیادہ خبر ہوتی ہے۔ سو اس زمانہ میں چراغ بھی لمبکڑھونڈی
تو بھی ایسی عقل کا پتہ نہیں ملتا۔ معہذا خواہشوں کے غلبہ کا یہ حال ہے کہ سب جانتے ہیں اور اگر فرض کرو
کوئی ایسا عاقل ہو بھی تو ہم کو کیا اپنی عقل کی نایمانی تو معلوم ہے۔

سو اس کم فہم کو یہ مشکل پیش آتی کہ میں اور جو مجھ جیسے ہوں وہ کیا کریں بے اس کے کہ کسی ایسے کامل عقل
کا (کہ جس کا ابھی مذکور ہوا) کمال عقل کسی دلیل کامل سے ثبوت کو پہنچے اور ہم اس کی تابعداری کو لازم کر لیں
گزارا نہیں ہو سکتا سو اس کی تلاش میں بڑی حیرت پیش آئی پر مقصود کی کہیں ہو بھی نہ پائی۔

جب اس گرداب میں بہت چکر کھایا اور اس فکر نے خوب دیوانہ بنایا غیب سے امداد ہوئی یہ بات
خیال میں آئی کہ خدائے کریم سے التجا کئے بغیر نہیں بنتی۔ ان فرض سب طرف سے پھر پھر اگر چاروں طرف سے
دھکے کھ کر خدائے کریم کی طرف رجوع کیا دل ہی دل میں یہ عرض کرتا تھا کہ الہی بے تیری امداد کے کام نہیں
چلتا اس بیکس کی تو تو ہی دستگیری کرے گا کوئی ایسی سبیل کہ جس سے میں گم گشتہ راستے سرنگوں سے
قطرہ دانش کہ داستی ز پیش متصل گرداں بدریا ہائے خویش

سو قربان جائیے اپنے خدائے بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی اور وہ بات سو جھاتی
کہ جس سے یہ گمراہ کھلنے کو آئی۔ یوں خیال میں آیا کہ ہر قوم اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ مربوط جانتے
ہیں اور ان کا کہا ہوا ہر بات میں مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا کہا ہوا خدا ہی کا کہا ہوا ہے تو بھی

اس بات میں جی لگا۔ عجب نہیں کہ اسی طریق سے کام لگتے۔

ضرورت پیشو پر اجماع اور اختلاف خیالات جب یہ خیال جی میں جاتا تو یوں سمجھ میں آیا کہ اول میں ارتباط کی حقیقت دریافت کر اگر ممکن الوقوع معلوم ہو تو جب کسی کے مربوط ہونے میں اپنی تسلی کر کے اتباع کا ارادہ کرتا۔ اس شخص میں لگا تو عجیب قصہ پیش آیا کہ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے۔

بعضے تو اپنے پیشواؤں کو بندہ خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور ان کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ
مردان خدا خدا نباشند لیکن زخدا اجدان باشند

الغرض ان کو صاحب اسرار خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے واسطے سے خدا بزرگ نے اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں اور اسی لئے ان کو پیغامبر اور رسول اور نبی کہتے ہیں کیونکہ ان تینوں معنوں کے معنی کا حاصل ہی خبر رسائی ہے۔ اور اس دعوے کو ان کے اقرار سے ثابت کر کے ان کی کسی ہوئی باتوں کو خدا کا کہا ہوا سمجھتے ہیں۔ اور بعضے اپنے مقتداؤں کو خدا کا بیٹا یا مظہر خدا سمجھتے ہیں اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ جیسے ہمارے تمہارے ابدان سے ہماری تمہاری ارواح کو ایک تعلق خاص ہے کہ جس کے سبب ارواح بدن پر اور اعضاء بدن پر حکمراں ہیں اور بدن کے سبب افعال بیانتنا کہ خورد و نوش اور باخانہ پیشاب بھی ارواح کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور روح کی کیفیات قدرتی ریح خوشی، خوف، حیا، غصہ وغیرہ کا اثر بدن پر نہایت پہنچتا ہے۔ یعنی انسان ریح میں دُہلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے اور غصہ میں چہرہ کارنگ سُرخ اور خوف میں زرد اور حیا میں انسان سرنگوں ہو جاتا ہے اور دھرم بدن کے موافق و مخالف روح کو اثر پہنچتا ہے۔ غایت میں سرور و مرض میں تکلیف کھانے سے لذت اور بھوک پیاس سے کلفت اٹھاتی ہے ایسا ہی تعلق خدا کریم کو بجائے ارواح کے بعض ابدان سے حاصل تھا اسی لئے ان ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور ان کی زبانوں کے کہے ہوئے کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں اور ان احکام کو احکام خداوندی سمجھ کر دل و جان سے اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دَم بھرتے ہیں۔ اس اختلاف میں پھر بہت چکرایا پر ہزار ہزار شکر اس منعم حقیقی کا کہ جس نے یہ چراغ عقل عنایت فرمایا جس سے حق و باطل جدا نظر آیا۔

عقیدہ مظہر (اوتار) کا ابطال یہ بات تو سرے سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدائے بزرگ کو کسی بدن سے ایسا تعلق ہوئے جیسا ہماری روح کو ہمارے بدن سے خدائی کہاں اور یہ احتیاج کہاں کہ کبھی بھوک اور پیاس ستائے اور کبھی پانی نہ اور پیشاب کا دب و جان پر بن آئے۔ گرمی سردی خشکی تری مرض موت وغیرہ جس پر سب حکومت کریں اور ہر ایک پناہ بد بد کھائے اور کھانا پینا دوا دوا اس پر ناز کریں اور وہ سب کے ناز اٹھائے ایسے خدای کو ہمارا سلام ہے۔ با اینہم اُس میں اور ہم میں کیا فرق رہا اگر وہ خدا ہے تو ہم بھی خدا ہیں۔ اگر

فرق ہوگا تو چھوٹے بڑے کا فرق ہوگا۔ خدا تو ایسا ہونا چاہیے کہ وہ کسی کو محتاج نہ ہو اور سب اُس کے محتاج ہوں وہ کسی کا محکوم نہ ہو اور سب اُس کے محکوم ہوں اس پر کسی کا زور نہ پڑے اُس کا زور سب پر چلے۔ بھلا غضب ہی نہیں کہ خدا ہو کر ایسی بے حقیقت چیزوں سے (جیسے بھوک پیاس پاخانہ پیشاب گرمی سردی وغیرہ) دب نکلے اور وہ بھی اتنا کچھ کہ جس طرح یہ پانی میں نہاچے اور جس طرف یہ بے چلیں چلے اور بالینہم جو ان چیزوں کا محتاج ہوگا وہ وجود کا پہلے محتاج ہوگا۔ کیونکہ یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں اگر ان کا وجود نہ ہو تو یہ چیزیں نہ ہوں۔ نہ گرمی ہو نہ سردی ہو نہ بھوک ہو نہ پیاس ہو بلکہ جتنے نام یا جتنے وصف ہیں سب ہیں وجود اول ہے اور وہ سب بعد میں آسمان کو آسمان اور زمین کو زمین اور سورج کو سورج اور چاند کو چاند انسان کو انسان حیوان کو حیوان جی بھی کہیں گے جب موجود ہوں گے۔ بعد اس کے آسمان کی بلندی اور گولائی اور چاند و سورج کی روشنی اور صفائی انسان کی قابلیت اور قیام و قعود رفتار و گشتار سیاہی و سفیدی علیٰ ہذا القیاس اور بھی بعد میں کیونکہ اول وجود ہوا جب کہیں آسمان چاند سورج کہلاتے پھر اُس کے بعد بلند اور روشن اور قابل وغیرہ اُن کے القاب ٹھیرائے۔ القصد سورج کی روشنی اپنے وجود کی جدی محتاج سورج کی جدی محتاج۔ کیونکہ اگر سورج نہ ہو تو روشنی کیونکر۔ پھر سورج کے وجود کی جدی محتاج سورج کے وجود کے دینے والے کی جدی محتاج۔ اُن اسباب کے کہ جن سے بھوک پیدا ہوتی جدی محتاج۔ بھوک کے پیاس سے کی جدی محتاج کیونکہ اگر یہ نہ ہوں تو بھوک کس کو لگے۔ ایسے ہی بھوکوں کے وجود کے جدے محتاج۔ بھوکوں کے وجود دینے والے کے جدے محتاج اور اس سلسلہ ایجاد میں جو جو عطاءئے وجود کے آلات ہوں گے اُن کے جدے محتاج اور اُن کے کچھ پایاں ہی نہیں گئے تو گئے نہیں جاتے۔ الغرض جو کوئی بھوک وغیرہ کا محتاج ہوگا تو وہ حقیقت میں اتنی موجود کا محکوم ہوگا۔ اسی طرح جو غذا کا محتاج ہوگا تو وہ غذا اور غذا کے وجود اور سامان غذا اور اُن کے وجود اور اُن سب کے موجود کرنے والے کا محتاج ہوگا۔

سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک دانہ کی پیدائش میں اربع عناصر زمین و آسمان مینہ بوند ہوا چاند سورج سب کی ضرورت ہے۔ زمین مینہ ہوا سورج کی ضرورت تو سارے کسان جانتے ہیں ہر باقیوں کی ضرورت کی شاید خبر نہ ہو اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو اپنے حوصلہ کے موافق کچھ بیان کرتا۔ ہر یوں سمجھ کے کہ اگیا کو اس سے زیادہ کچھ ضرورت نہیں اس بات کو یہیں چھوڑ کر مقصود کی طرف مائل ہوتا ہوں۔

جناب میں اس صورت میں جو محتاج غذا کا ہوگا تو واقع میں بے مبالغہ تمام عالم کا محتاج ہوگا اور اُن سب کے وجود کی اُس کو ضرورت ہوگی۔ تو اس صورت میں اول تو یہ خبر لی ہوگی کہ تمام موجودات کو اپنے وجود میں خدا کا محتاج مٹنا کرتے تھے یہاں اُنے بانس پہاڑ کو جانے لگے "خدا ہی اُن کے وجود کا محتاج نکلا۔"

دوسرے انداز میں کیا فرق رہا۔ خدا بھی محتاج ہم بھی محتاج۔ خدا کو غنی اور بے پرواہ ہونا چاہئے کیونکہ حکومت اور قانی کو غنی ہونا اور بے پروائی لازم ہے۔ دنیا میں جتنا کوئی حاکم ہوتا ہے اتنا ہی بے پرواہ اور غنی ہوتا ہے۔ خدا تو سب طرح سے حاکم ہے۔ سو سب ہی طرح سے وہ غنی اور بے پرواہ اور بے نیاز ہو گا۔

تیسرے یہ کہ غذا کی ضرورت اپنے وجود کے کھانے کے لئے ہوتی ہے سو اگر خدا غذا کا محتاج ہو تو معلوم ہو کہ خدا سے اپنا وجود آپ نہیں ختم سکتا اور اس سے یوں پتہ لگتا ہے کہ اس کا وجود مستعار ہے اور تھوک پیاس مرض موت وغیرہ اس کو چھین سکتے ہیں کوئی خارجی زائد چیز ہے اصلی اور ذاتی ایسا کہ فات کے ساتھ متحد نہیں ہے ورنہ کون چھین سکتا؟ اور جس کا وجود مستعار ہوتا ہے وہ خدا نہیں ہو سکتا۔ خدا تو وہ ہو سکتا ہے جو خود اپنے آپ ہو اور اوروں کو وجود مستعار دے۔

حکمائے یونانی وغیرہ یوں کہتے ہیں کہ آفتاب تو اپنے آپ روشن ہے۔ یعنی خدا نے اُس کی ذات میں نور رکھ دیا ہے۔ پر چاند اور ستارے اور ذرے اور جن آئینوں اور جن پانیوں میں موج چاند وغیرہ کا عکس پڑتا ہے آپ منور نہیں ہو آئینہ اور پانی کا حال تو سب کو معلوم ہے۔ یہ چاند ستارے۔ اُن کے باب میں یونانی یوں کہتے ہیں کہ یہ بھی مثل آئینہ کے صاف و مصفا ہیں۔ جب تک آفتاب کے سامنے رہتے ہیں اُن میں سے جیسے آئینہ سے وقت مقابلہ آفتاب کے کمر میں چھوٹنے لگتی ہیں روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ پھر اُس روشنی سے ایک دوسرے کو مدد پہنچتی یعنی اُس کی روشنی اس میں پہنچتی ہے اور اُس کی اُس میں۔ اس سبب ہر کسی کا نور کچھ بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب کبھی زمین ایسی طرح نیچ میں آ جاتا ہے کہ سورج ایک طرف ہو جاتا ہے اور چاند مثلاً ایک طرف تو اُس وقت چاند بھی مثل آئینہ کے بے نور رہ جاتا ہے اور اسی کا نام چاند گہن ہے۔ چاند وغیرہ کا آفتاب سے روشن ہونا اور پھر آفتاب کا نظر نہ آنا ایسا سمجھو کہ جیسے ہم دیوار وغیرہ کے سایہ میں بیٹھے ہوئے صحیح غیرہ میں دھوپ دیکھتے ہیں اور آفتاب کے نہیں دیکھتے اور سورج گہن کو ایسا سمجھنا چاہئے کہ جیسے ہم ہاتھ یا کوئی اور چیز آفتاب کے سامنے کر لیں اور اس سبب آفتاب ادھایا سارا نظر نہ آوے سو اس صورت میں کچھ آفتاب کے نور نہیں ہو جاتا بلکہ نظر آنا موقوف ہو جاتا۔ الغرض آفتاب کا نور بمقابلہ چاند وغیرہ کے اصلی ہے نہ زیادہ ہونہ کم۔ نہ چاند ستاروں میں سے کوئی اُس کو چھین سکے نہ وہ کسی طرح زائل ہو سکے اور سو اس کے اوروں کا نور مستعار آفتاب کا دیا ہوا ہے۔ اسی لئے ایک کو دوسرے سے کچھ تھوڑی بہت ترقی ہوتی ہے۔

معیند اگاہ بیگاہ زمین کا سایہ اس کو چھین لیتا ہے یعنی بے نور کر دیتا ہے۔ سو اسی کے قریب قریب خدا کی اور خدا کے وجود کی اور اور موجودات کی اور اُن کے وجودوں کی مثال ہے۔ یعنی خداوند کریم کا نور وجود اصلی اور ذاتی ہے اتنا فرق ہے کہ آفتاب کا نور خدا کا دیا ہوا ہے یہاں کسی کا دیا ہوا نہیں بلکہ اپنا وجود کیا

خود وجود ہے اور باقی موجودات اُس کے فیض وجود سے منور ہیں۔ اسی لئے ایک کو دوسرے کی مدد پہنچتی ہے۔ اور ہر کوئی ایک دوسرے کا تھوڑا بہت محتاج ہے اور اسی لئے موت وغیرہ اُس وجود کو روک دیتی ہے۔ الغرض جو چیز اہلی ہو اُگرتی ہے اُس میں کسی کی مدد کی حاجت اور کسی بیشی نہیں ہوتی اور نہ وہ اُٹل ہو سکتی ہے سو تمنا شاہ ہے کہ آفتاب کا نور تو باوجود اس کے کہ پورا اصلی نہیں خدا کا دیا ہوا ہے۔ چاند ستاروں کے نور سے مستغنی ہو اور کیونکر نہ ہو کہ اُن کا نور بھی اُسی کا نور ہے۔ یہ خدائے بزرگ کا وجود کہ ہر طرح سے اہلی ہے غذا اور سوا اُس کے اور چیزوں کے وجود کا محتاج ہوا وہ بے اُن کی مدد کے اُس کا کام نہ چلے اگر یہی حال ہے تو برقیہ ستاروں کے کہ ایک کے نور کو دوسرے کے نور سے ترقی ہوتی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اہلی نہیں کسی ایسے موجود کا دیا ہوا ہے کہ جو اپنے آپ موجود ہے اور خود اہلی رکھتا ہے۔ بالجملہ باین جوہ مذکورہ نیز جوہ سابق (جو اثبات توحید صانع) میں گزرجکی میں اس بات کو تو دل نے ہرگز قبول نہ کیا۔ دعویٰ تالیف ابن اللہ کردار ہا کسی کا خدا کا بیٹا ہونا وہ بھی عقل میں نہ آیا کیونکہ اول تو تولد بتنا سل محتاج جلی کی دلیل ہے۔ جیسے اولاد اپنے پیدا ہونے میں ماں باپ کی محتاج ہوتی ہے ایسے ہی ماں باپ خدا متگذاری میں اور نسل کے باقی رہنے میں اولاد کے محتاج ہوتے ہیں۔

دوسرے اولاد ماں باپ کے ہم جنس ہوا کرتی ہے سو اگر کوئی خدا کا بیٹا ہوگا تو وہ بھی ہم جنس خدا کا ہوگا سو اس صورت میں (نحوذ باللہ) خدا کی وحدانیت خاک میں مل جائے گی اور خدا کی وحدانیت ابھی گزرا ہے کہ کیسے کیسے دلائل سے ثابت ہے۔ معذہ جو خرابیاں خدا کے بشر ہونے سے لازم آتی تھیں جن کے بیان سے ابھی فراغت پائی ہے ساری کی ساری اس صورت میں تسلیم کرنی پڑیں گی سو ایسی کیا ضرورت ہے کہ بے اثبات ولایت کسی بشر کی نسبت خدا کے بن ہی نہیں پڑتی۔ جو ساری خرابیاں سر دھرے۔ اور اگر وہ بیٹا ہم جنس خدا کا نہ ہوگا بلکہ اس قسم کا ہوگا کہ جیسے آدمی سے سانپ وغیرہ کبھی پیدا ہوتا ہے تو اس صورت میں اولاد کیا ہوگی ایک جان کا عذاب ہوگا سو اس کے یہ معلوم ہوگا کہ خدا کو اپنے آپ پیدا کرنا نہیں آتا دوسرا جیسا بھلا کر دیتا ہے ویسا سر دھرنا پڑتا ہے سو وہ خدا ہی کیا ہوگا جسے پیدا کرنا بھی نہ آئے۔ ہم اُسی کو خدا کیوں نہ کہیں گے جس نے اس خدا کی بھی اولاد پیدا کی۔

ما سو اس کے اگر خدا کے نحوذ باللہ زوجہ ہو تو وہ بھی اپنی ذات برادری کی چاہئے نہ کہ کم ذات بد اطوار کہ یہ تو بندوں کے حق میں بھی معیوب ہے۔ خدا تو درکنار۔ پھر تمنا شاہ ہے کہ جو فرقے ایسی باتوں کو بتا دیں ایمان سمجھتے ہیں وہ فرزند خدا کی والدہ یک عورت بنی آدم ہیں کی بتاتے ہیں اور باوجودیکہ اشراف اطراف میں بنی نیرع ہونے کی مناسبت بھی ہے اور پھر اشرافوں کو اطرافوں کی رشتہ داری سے عیب لگتا ہے۔

خدا کے ساتھ تو بندوں کو کچھ نسبت ہی نہیں۔ پھر ان کی رشتہ داری سے اُس کو کیوں عیب لگے گا۔
اب فرمائیے کہ خدا کو بھی جب عیب لگا تو خدائی کہاں رہی ہم اُسی کو خدا سمجھتے ہیں کہ جو عیب
و نقصان سے پاک ہو ورنہ پھر ہم کو کس نے منع کیا ہے جو خدائی کا دعویٰ نہ کریں۔

معہذا جو اپنے بعض پیشواؤں کو خدا کا بیٹا سمجھتے ہیں وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ سوائے
بیٹے کے دو اور خدا ہیں کہ وہ تینوں پھر باہم حقیقت میں ایک بھی ہیں۔ سو اگر بضررِ محال بیٹا ہونا
عقل میں آتا بھی تو اس عقیدہ کے ساتھ میں یہ ایسی لم لگی ہوئی ہے کہ آدمی تو آدمی جانور بھی ہو تو تسبیح کریں
اعتراض | اور اگر کوئی شخص : مذہبِ اول کی طرف داری میں جو خدا کا یا خدا کے بیٹے کا آدمی وغیرہ کی شکل

میں ہونا تجویز کرتے ہیں ایوں کہے کہ اس رسالہ کے اول میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آدمی وغیرہ حیوانات کے
افعال اختیار کی کا خالق بھی خدا ہی ہے اور انسان اور حیوانات کی ارواح اور ان کے ہاتھ پاؤں ایسی ہیں
جیسے کسی کارخانہ میں آگے پیچھے کلیں لگی ہو کر تھیں اور کارخانہ والا ان کلون کے وسیلے سے اپنا کام لیت
ہے سو اگر کارخانہ والا اول کی کلون کو جا کر دے فقط اخیر کی کل کو اپنے ہاتھ میں لیکر کام کرنے لگے تو کچھ محال
نہیں۔ ایسے ہی اگر خداوند کریم کسی بدن میں روح نہ ڈالے اور اس بدن کے ہاتھ پاؤں سے اپنے کام لینے لگے تو
کیا قیامت ہے باقی رہا کھانا پینا اور فضلات کا نکلنا اس کا قصہ بعینہ ایسا ہو جیسا کسی شے میں پانی
کسی ظرف سے آئے اور دوسری طرف کو نکل جائے۔ جیسے اس صورت میں منبع والے یا پانی ڈالنے والے یا خود
منبع کو نہ پانی ڈالنے سے پہلے پیاس لگتی ہے اور نہ نکلتے وقت مثل پیشاب کے ضرورت کے کچھ ضرورت ہوتی
ہے۔ سو ایسے ہی راجندر اور حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر کے بدن میں کھانا پانی آتا ہوا اور نکل جاتا ہوا ورنہ کچھ
پیاس لگتی ہو۔ اور نہ پاخانہ پیشاب کی ضرورت ہوتی ہو اور نہ اُس بدن کو اور نہ بدن والے کو تو کیا شوہر
جواب | اس لئے ہم کو یہی کہنا پڑا کہ اگر یہی استدلال ہے تو دیوانے بھی بے دلیل بات نہیں کرتے اگر خدا
یا خدا کے بیٹے ہونے کے یہی معنی ہیں تو تمام بنی آدم خدا یا خدا کے بیٹے ہیں بلکہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر
اور ساری راجندر سے بڑھ کر کیونکہ کام کرنے والا تو دونوں جگہ خدا ہی ہوا پراستافرق ہے کہ بنی آدم کو
ایک گویا یا جس کا نام روح ہے اور جو باعیشا زب بدن اور عزت جسم ہے عطا کر رکھا ہے اور حضرت
عیسیٰ اور حضرت عزیر اور ساری راجندر اس سے محروم ہیں۔

معہذا ایسی خدائی اس بندگی کے مخالف نہیں جس کے ہم درپے اثبات ہیں۔ بلکہ نسبت اور بنی
آدم کے ساری راجندر وغیرہ میں صورت میں محض بے اختیار پانی جاسے گی اور سوان کے اور بنی آدم میں
بسیب رواج ظاہر کا اختیار تو ہو گا اور منبع سے تشبیہ بنا کمال فہم پر دلالت کرتا ہے۔ کون نہیں جانتا

اگر منبع میں صد ہا سال پانی نہ آئے تو منبع کو کچھ نقصان نہیں کیونکہ منبع میں پانی کے جاری کرنے سے کسی اور جگہ پر پانی کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے خود منبع کی اصلاح اور اس کا پانی دینا مد نظر نہیں ہوتا۔ بخلاف بدن انسانی کے کہ وہاں پانی کے پینے سے مقصود دفع تشنگی اور بدن کی تربیت ہوتی ہے۔ اگر دو چار پہر انسان کے بدن میں پانی کا گذر نہ ہو تو خیر نہیں تشنگی موجب بر ہی روح ہوائی ہو جائے۔

بالنہمہ طرفہ یہ ہے کہ جس ضرورت کے واسطے کسی دوسرے کی تابعداری کو اپنے سر دھرنی تجویز کی تھی اور ہم جیسے کی غیرت طاق میں دھری۔ ایسے عقائد والوں کی ہمرائی میں جو کسی بشر کی صورت کا خدا ہوتا یا خدا کا بیٹا ہو جانا جائز رکھتے ہیں، وہ ضرورت بھی بحال خود رہتی معلوم ہوتی۔ اور کیونکہ ان کے پاس کوئی ایسی کتاب نہیں کہ جس میں ایسے قانون خداوندی لکھے ہوں جس سے احکام الہی بہ نسبت ہر قسم کے افعال کے معلوم ہو جائیں۔ اگر دو چار باتوں کی نسبت فی الجملہ حسن و قبح کا ہونا معلوم بھی ہوا تو کیا ہوا کیونکہ اثبات حسن و قبح افعال میں جو تقریریں گذریں خصوصاً اخیر کی دو جہیں ان سے خوب داشگاف یہ ثابت ہو گیا ہے کہ کوئی فعل افعال اختیار میں سے پورا نہ ہو یا کوئی نیا ایجاد کرے حسن و قبح سے خالی نہیں۔

پر چونکہ یہ بات کہ کونسا فعل حسن ہے اور کونسا قبیح ہر کس و ناکس کو معلوم نہیں ہوتا۔ اور اگر اتفاق سے کسی فعل کا حال معلوم بھی ہوا تو اس کا دریافت کرنا کہ اگر حسن ہے تو کس مرتبہ کا اور اگر قبیح ہے تو کس مرتبہ کا۔ ہر زند بازاری کا کام نہیں اس لئے اس بات کی ضرورت پڑے گی کہ کسی کامل العقل کا اتباع کیجئے۔ سو اگر ایسے مذاہب کی پابندی اختیار کیجئے تو یہ بات تو نصیب ہوگی۔ ہاں اس کے بدلے ایسے عقیدے نکمے جنہیں عاقل تو کیا بے وقوف بھی جھوٹا بتائیں۔ البتہ سر دھرنے پڑیں گے۔

اور فرض کرو اگر ان مذہبوں میں اپنے مقصود کا پتا بھی ملتا تو میں تو جب بھی پکارے گلے کہتا ہوں (انشاء اللہ ہرگز اس رستے نہ چلتا) کیونکہ جس مذہب کی بسم اللہ ہی غلط ہو اس میں آگے کیا ہوگا۔ بجز اس کے کہ ہدایت کے گمان میں گمراہی اختیار کرے اور سعادت کے بھروسے شقاوت سر دھرنے اور کچھ توقع نہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہر عمل کے لئے ایک علم سر منشا ہوتا ہے اور باعتبار عادت کے وہ عمل اس علم کو لازم ہوتا ہے اس لئے بیشتر اس عمل کے ملاحظہ سے جیسے دھویں سے آگ کا علم ہو جاتا ہے اس علم کی اطلاع ہو جاتی ہے۔ القصہ وہ علم اس عمل کے لئے بمنزلہ اصل اور جڑ کے ہوتا ہے اور وہ عمل اس علم کے لئے مثل شاخ و برگ و بار کے ہوتا ہے۔ اس مثال سے یہ مضمون اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا شیر کو جب کوئی دیکھتا ہے اور اس کے شیر ہونے کا علم اس کے دل میں آتا ہے تو بے اختیار خون پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے اس وقت بچنے کی یا بھاگنے کی سوچھتی ہے۔ تو اب یہ بچنا یا بھاگنا ایک عمل ہے کہ اس علم پر متفرع ہوا ہے اگر وہ علم نہ ہوتا تو یہ عمل بھی

پیدا نہ ہوتا دلیل اس عوسے کی ظاہر ہے۔ کیونکہ اگر فرض کیجئے کہ کوئی شخص اندھیرے میں کسی شیر کو گائے سمجھ لے تو نہ اس کے دل میں خوف پیدا ہوگا نہ کہیں بھاگے گا۔ اسی طرح اگر کوئی بادشاہ وقت کو بادشاہ سمجھتا ہے تب اس سے ڈر کر یا انعام اکرام کی طمع میں اس کی اطاعت کرتا ہے اور جو تعظیم و تکریم کہ خاص بادشاہ کے لئے مقدر ہیں بجالاتا ہے۔ زبان سے بادشاہ سلامت یا حضور والا کہتا مہراجاتا ہے اور دور ہی سے تسلیات میں جھکتا جھکتا گرجاتا ہے۔ بعد ازیں ہر دم بادشاہ کی عنایت بادشاہانہ سے اُمیدوار منصب و جاگیر ہے اور اپنی بے اختیاری اور بادشاہ کی بے نیازی شاہانہ سے ہر وقت ہراساں اور دلگیر ہے۔ سو اگر کوئی اپنی غلط فہمی سے بادشاہ کو بادشاہ نہ سمجھے اور دربار میں جو امیر و وزیر ہیں اُن میں سے کسی کو بادشاہ سمجھ کر جو تعظیم و تکریم شاہانہ تھی سب اس کی طرف متوجہ ہو کر بجالائے تو اس صورت میں سو اس کے کہ اس تعظیم و تکریم بے محل کے پاداش میں جوتیاں کھائے اور دربار سے نکالا جائے اور ساری اُمیدیں غلط ہو جائیں اور الٹی حسرتیں پیش آئیں اور کیا ہوگا۔ یہ وہی مثل ہے کہ ”نیکی برباد گناہ لازم“ سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ سیاری خرابی اس غلط عقیدے کی ہے کہ بادشاہ کو تو بادشاہ نہ جانا اور بادشاہ کی جگہ کسی امیر یا وزیر کو جو بادشاہ کے نوکر ہیں اپنا بادشاہ گردانا۔ ورنہ فقط تعظیم و تکریم کو دیکھتے تو اتنی ہی ہے۔ جتنی اور کرتے ہیں۔

البقۃ اگر کسی مذہب بے الوں کے علم اور عقیدے میں اس قسم کی غلطی ہو جائے کہ مقربان خداوندی کو خدا سمجھ جائیں تو اُن کے سارے عمل بے محل ہو جائیں گے۔ اب نہ اس انعام و اکرام کی اُمید ہے جس کے لئے یہ سیاری جانفشانی تھی نہ اس عزت و حرمت کی توقع ہے جس کے پیچھے اتنی پریشانی تھی بلکہ انعام و اکرام و اعزاز و امتیاز کے بدلے ذلت و خواری اور حسرت و بیکاری نظر آتی ہے سو ہم کو ایسی کیا پڑی ہے کہ بیٹھے بٹھائے مفت جان گنوائیں۔ اور انجام کو یہ سزا پائیں۔

لطیفہ اس جگہ سے ایک لطیفہ خدا ساز معلوم ہوا کہ عمل کی بُرائی دو قسم پر ہے ایک تو اُصلی جیسے ظلم و ستم چوری و غابازی۔ دوسری خارجی یعنی عمل نیک کا بے محل کرنا پڑے تو یہ خارجی ہے۔ لیکن اُصلی غالب ہے کیونکہ تعظیم و تکریم بادشاہانہ اُل میں تو نہ تھی۔ فقط بے محل کر دینے سے ایسے بُرے ہو گئے کہ اُصلی بھلائی کو بھی کھو دیا سو جن تقصیرات کی بُرائی اُصلی تھی برقیاس قاعدہ طب کے کہ گرمی کا علاج سردی سے اور سردی کا گرمی سے کرتے ہیں۔ اُن طاعات سے مکافات ہو سکتی تھی جن کی بھلائی اُصلی ہے۔ پر وہ تقصیریں کہ جس کی بُرائی گویا خارجی ہے پر ایسی ہے کہ اُصلی بھلائی کا بھی ہتیا ناس کر دیتی ہے اُن کا کچھ علاج نہیں البقۃ جہاں مذہبوں کے اختیار کرنے سے یہ اندیشہ ہوا کہ مبادا میری وہی مثل ہو جائے کہ ”نیکی برباد گناہ لازم“ بلکہ بلحاظ وجوہ مذکورہ کے اُن کے بطلان کا یقین کامل ہو گیا تو اس سے تسلی ہوئی کہ حق اگر ہے تو

کہیں آ رہی ہے۔

حقائق عقائد کے سبب پر یہ خلیجان پیش آیا کہ ایسی بڑی غلطی کا کیا باعث پیش آیا جو ایسا عظیم غلط ایک جہان کے جہان کا کہ اس میں ہزاروں تو ایسے ہیں جو دانش میں انگشت نما ہیں (یعین ایمان قرار پایا۔ آخر مثل مشہور ہے) سچ تا بنا شد چیز کے مردم نو بند چیز با +

ہم نے مانا کہ یہ عقیدے غلط ہیں پر ان کے مذہبوں میں داخل ہونے کا باعث اور پھر نہ نکلنے کا سبب اگر بیان کیا جائے تو البتہ اور بھی اطمینان ہو جائے۔ سو اگر ان کے پیشواؤں کا خدا یا خدا کا بیٹا ہونا اصل میں انھیں کا دعویٰ ہے اور اُس زمانہ کے سادہ لوح اول کسی فریبے اُن کے دامن میں آ گئے پھر یہ بات چل نکلی تب تو یہ مذہب اصل ہی سے غلط ہیں اور وہ اُن کے پیشوا ہادی نہ تھے۔ گمراہ کرنے والے تھے۔ اور اگر یہ مقولہ اُن کا نہیں پر بنائے زمانے اپنے قیاس کے بھروسہ اُن کو خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ گئے ہیں تو احتمال ہے کہ وہ لوگ حقانی ہوں اور معتقدوں کے جہل سے یہ خرخشہ پیش آیا کہ ان کو بندے ت خدا یا خدا کا بیٹا بنایا۔ سو احقر نے جو اس سوچ میں سر جھکا یا تو دو سببوں کا احتمال نظر آیا۔ ایک کا بیان تو یہ ہے کہ عجیب نہیں جو یہ لوگ بندگانِ مہذب اور خدا پرست ہیں سے ہوں۔ اور جیسے دنیا میں بادشا اپنے غلام جان سار ہوشیار کا گاو بیگاہ کہا مان لیا کرتے ہیں اور اُس کی سفارش اور غمازی جس کسی کے حق میں ہو اکثر چل جایا کرتی ہے۔ وزیر غلام بادشاہ کے منہ لگنے کے بھروسہ بادشاہ کے اموال خاص میں بسا اوقات تصرف کر بیٹھتا ہے۔ ایسے ہی خدا بھی اپنے اُن بندوں کی جو حق شناسی میں اوروں سے زیادہ ہیں دعا قبول دیتا ہو اور وہ بعض اشیاء میں ایسا تہذیب کر بیٹھتے ہوں کہ اوروں سے نہ بن پڑتا ہو جیسے کرشمے اور خرق عادت وغیرہ۔ یا جیسے بادشاہان دنیا کسی کے جہاں کمال کے سبب اس سے محبت کیا کرتے ہیں اور اُس کے باعث محکومان بادشاہی مثل بادشاہ کے اُس کے اشاروں پر چلا کرتے ہیں۔ اور سر موافقت میں تقصیر نہیں کرتے اور سامانِ شاہی اور اُس کی اشیاء و مملوہ میں وہ تصرفات مالکانہ یعنی مثل بادشاہ مال کے کیا کرتے ہیں اور کسی کو مجالِ مزنی نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ لوگ بھی جمالِ سیرت اور کمالِ عقل و خوبی حوال اور تہذیب و عمار کے باعث پسندیدہ خدا ہو گئے ہوں اور اس وجہ سے محکومانِ خداوندی اور اسبابِ مملوہ خدا یعنی یہ جو اوقات کہ اُن کو کسی طرح اُس کے تصرفات اور ارادوں سے انحراف نہ ہو یہاں تک کہ اگر وہ ختنوں کو چلائیں تو چلنے لگیں اور پہاڑوں کو بلانیں تو چلنے لگیں۔ بہر حال یہ سب چیزیں اُن کی ایسی مطیع ہو گئی ہوں کہ جو وہ حکم کریں بسر و چشم بجالائیں۔ اور اُن کو کسی قسم کے تصرف سے نہ روکیں اور اُن کو کسی بات میں نہ ٹوکیں۔ پڑوسی حکومت محبوب اور تصرفات اُس کے بظاہر ہم سنگ حکومت اور

تصرفات مثالی کے معنوم ہوتی ہے ویسے ہی اس قسم کے تصرفات بھی یعنی کرشمے اور کرامات بظاہر تصرفات خداوندی معلوم ہوتے ہیں سو عجب نہیں کہ دیکھنے والوں کو اسی دھوکے نے خراب کیا ہو سو اس صورت میں عقل بچاری کیا اپنا سر کھائے کیونکہ عقل تو ایک آنہ تمیز حق و باطل ہے۔ بدون اس کے کہ کوئی اس سے کام لے کام نہیں دیتی۔ کہیں بھی سنا ہے کہ تیشہ بدون ہاتھ لگائے بڑھئی کے اپنے آپ کام کرنے لگا ہو غیر جیسے بسو کہ کسی لکڑی کے چھیلنے سے انکار نہیں کرتا پر جیسے چھیا ویسے ہی چھلے گا۔ اسی طرح آدھ عقل بھی کسی بات میں تمیز حق و باطل سے انکار نہیں کرتا پر جس بات میں اس سے تمیز کراؤ گے اسی کی تمیز کرے گی۔ اگر دین کے بھلے بُرے کو پوچھو گے تو دین کے بھلے بُرے کو بیان کرے گی۔ اور اگر دنیا کے بھلے بُرے کو پوچھو گے تو دنیا کے بھلے بُرے کو بتائے گی۔ نہ تو کوئی کسی طرف بھی عقل نہ لگائیں یا لگائیں تو دنیا کی طرف لگائیں انھیں دین کے بھلے بُرے کی کیا خبر ہو گی۔ غرض کہ اس قسم کے معاملات کے دیکھنے سے دیکھنے والوں کو یوں خیال آیا ہو کہ یہ تصرفات خداوندی ہیں تو یہ خدا ہوں گے اور یہ خیال بسا جا ہو نہ عقل کی طرف کسی نے رجوع ہی نہ کیا ہو کیونکہ عقل کی طرف تو رجوع کی ضرورت تردد کے وقت ہوتی ہے۔ جب پہلے ہی اطمینان ہو جائے تو عقل کی طرف رجوع کرنے کی کیا ضرورت پڑی۔ اکثر غلطی کا باعث یہی کم توجہی اور عقل کی طرف رجوع نہ کرنا ہوتا ہے۔ اسی لئے عقلا میں بیشتر باہم اختلاف مذہب ہوتا ہے کہ کوئی کسی خیال کے باعث کسی بات پر جم گیا اور کوئی کسی خیال کے سبب کسی بات پر اتر گیا۔ اور عقل بچاری کی بات بھی نہ پوچھی۔

اس جگہ سے دو باتیں معلوم ہو گئیں۔ ایک تو یہ کہ انسان کو جس چیز کی محبت ہوتی ہے اسی کی اسلوبی اور دوستی کا اُس کو فکر ہوتا ہے اُسی کے نیک بد کے تمیز کی اُس کو ضرورت ہوتی ہے اور اسی باب میں عقل کی طرف رجوع کرتا ہے اور اسی فن میں اُس کو اتنا عبور ہو جاتا ہے کہ دوسرے میں نہیں ہوتا۔ اور دوسروں کو بھی نہیں ہوتا۔ دین کی محبت والوں کو دین میں عبور ہوتا ہے اور دنیا کی محبت والوں کو دنیا میں۔

دوسرے یہ کہ عقل کی طرف وہ رجوع کرتا ہے جو اور خیالات کو خیال میں نہیں لانا سو جس شخص میں وہ دونوں باتیں پوری پوری ہوں گی وہ تو ٹھکانے کی بات کہے گا ورنہ اندھوں کی طرح کبھی کوئیں ایں کبھی کھائی میں ہر دم گرتا ہے گا سو ایسے لوگ دنیا میں چراغ لے کر ڈھونڈے تو نہیں ملتے۔

دوسرے سبب کا یہ بیان ہے کہ زمان سابق کے بعض مسلمانوں کی نسبت کہ تجربہ سے اُن کا بچا ہونا اور دغا باز نہ ہونا ایک جہان کو معلوم تھا اور با اینہم ترک دنیا اور اپنے طور کی عبادت اور ذکر خدا میں اس درجہ کو مشغول تھے کہ شہرہ آفاق ہو گئے تھے یوں شہور ہے کہ بعض اوقات میں اُن سے ایسے کلمات صادر ہوئے

یہاں اشارہ ہے حضرت منصور بن عازب کے قتل کی طرف اور یہ واقعہ مقتدر العبد عباسی خلیفہ بغداد کے وقت میں (بقیہ حاشیہ بر ص ۹۴)

کہ جن سے سننے والے یوں سمجھ جائیں کہ ان کو اپنی نسبت خدائی کا گمان ہے۔ یہاں تک کہ بعضوں کو ان میں سے ان کے ہم مذہبوں نے بسبب اس بات کے کہ اہل اسلام ایسی باتوں کو کفر جانتے ہیں مار ڈالا اور انھوں نے تادم واپس اپنی بات کو نہ بدلا اور وہی کلمات کہے گئے اور بائینہم وہ عبادتیں بھی جو اہل اسلام خدا کے لئے ادا کرتے ہیں ادا کرتے رہے۔ اب دیکھئے کہ جو ایسا سچا اور متدین ہو کر رہا ہے اس سے ایسا بڑا طوفان عظیم تصور میں نہیں آتا۔ اور اگر خلافت عادت اس بات کو تجویز بھی کریں تو پھر عبادت خداوندی کے کیا معنی اور بائینہم ایسی صورتوں میں غرض مینی تو ہوتی ہی نہیں غرض دنیاوی کا بھی احتمال نہیں کیونکہ بادشاہ ہو کر دعویٰ خدائی کرے تو ایک بات بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اپنے استحکام حکومت کے لئے یہ تدبیر سوچی ہو اور اس فریب لوگوں کو اپنا مطیع و متقاد بنانا چاہا ہو۔ فقیروں سے تو یہ بھی احتمال نہیں۔ معہذا نقل مشہور ہے کہ جان ی توجہاں ہے "جان کھو کے کونسی بادشاہت کی توقع ہے۔ پھر بجز اس کے کہ یوں کہئے کہ کسی قسم کا جنون تھا اور سب سے موقع ہے۔ لیکن جنون بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں۔ قیس اگر لیلیٰ کی محبت میں مجنون تھا تو عجب نہیں کہ یہ صاحب خدا کی محبت میں دیوانے بنے ہوں۔ چنانچہ کثرت عبادت اور کثرت ذکر سے خدا کی محبت کا پتا بھی ملتا ہے کسی کو کثرت سے وہی یاد کرتا ہے جو اس کی محبت کا دیوانہ ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ان کے دلوں میں کثرت یادگاری سے خدا ہی بس گیا تھا اور اسی کی یاد ان کے رگ و پے میں سما گئی تھی اور جنون کے کلام دل ہی کی بات کا پتا دے غیر مربوط ہو کر رہتی ہے۔ عجب نہیں کہ اُس غلبہ محبت میں اپنی طرف نسبت خدائی کر بیٹھتے ہوں۔ محبت الہی کے معنی اور خدا کی محبت ہونی ہر چند ہم کو تم کو بھی معلوم ہوتی ہے مگر بایں لحاظ کہ جیسے آفتاب کا پر توہ ہر جسم کو خاص کر آئینہ کو منور کر دیتا ہے۔ اسی طرح پر توہ خداوندی موجودات میں خاص کر اچھی چیزوں و حسنیوں میں زیادہ جلوہ گر ہے۔ چنانچہ لائل توحید میں کچھ اس کی طرف اشارہ گذرا سو اگر کسی شخص سے آفتاب تو اوٹ میں ہو اور وہ شخص آئینہ کو منور دیکھ کر اُس کے نور پر عاشق ہو جائے یا تعریف کرے تو حقیقت میں وہ شخص آفتاب ہی کے نور کا عاشق اور مداح ہے گو وہ اپنی غلط فہمی سے اُس نور کو آئینہ کا نور سمجھے۔ اسی طرح حسنیوں اور خوبصورتوں کے عاشق بھی حقیقت میں خدا کے جمال و اکمال کے عاشق ہیں پر اپنی غلط مینی اور کوتہ نظری سے اُس حسن کو ان حسنیوں کا حسن سمجھتے ہیں اور اُس خوبی کو ان خوبصورتوں کی خوبی جانتے ہیں۔ خدا کے جمال و اکمال کا پر توہ نہیں جانتے۔ اور اسی لئے جیسے آئینہ کے نور کے عاشق کو آئینہ ہی کی طلب رہتی ہے۔ آفتاب کا خیال بھی نہیں گذرتا حسنیوں کے عاشق بھی حسنیوں ہی کے طلبگار رہتے ہیں۔ خدا کو

(دقیقہ حاشیہ صفحہ ۹۳) بہاؤ ذی قعدہ سنہ ۱۲۰۷ھ واقع ہوا۔ تاریخ ابن خلدون وغیرہ میں موصول لکھا ہے اور موافق تصریح انجیل اور علمائے نصاریٰ کے بعینہ یہی واقعہ حضرت عیسیٰ کے ساتھ قیصر روم قدیم کے وقت میں بدطوس حاکم بیت المقدس کے حکم سے جو یہودیوں کے کہنے سننے میں تھا اور علمائے یہود کے فتوے سے عید فصیح کے دن بیت المقدس میں پیش آیا ۱۲ جولائی ناظر الحسن مدظلہ +

بھولے سے بھی یاد نہیں کرتے۔ سو اگر غلطی بیچ میں سے کل جائے تو بھی عشق خالص خدا کا عشق ہو جائے۔ اور پھر حسینوں کا نام بھی نہ لیں خدا ہی کو یاد کرتے کرتے مر جائیں۔

سبب سوم | یایوں کہے کہ جیسے لوہے کو آگ میں گرم کرتے ہیں تو آگ کے فیض صحبت اور اس کے قرب و جوار کے باعث وہ لوہا بھی تھوڑی دیر میں آگ کے ہم رنگ ہو جاتا ہے اور پھر جو کام چلانا چاہو کنا آگ کرتی ہے وہ لوہا بھی کرنے لگتا ہے بلکہ اُس وقت میں گویا وہ لوہا نہیں رہتا آگ ہو جاتا ہے۔ اگر ایسے وقت میں اُس لوہے کی زبان ہو تو وہ بیساختہ یوں ہی کہہ اٹھے کہ میں آگ ہوں یا آئینہ میں جس وقت آفتاب کا عکس پڑتا ہے اُس وقت اُس آئینہ سے بھی دھوپ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے جیسے آفتاب ہے۔ اور دیکھنے والوں کو اُس وقت آئینہ نہیں معلوم ہوتا۔ آفتاب کی ٹکبہ یا آفتاب کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے۔ اگر اُس وقت آئینہ کی زبان ہو تو وہ بیساختہ یوں ہی کہہ بیٹھے کہ میں آفتاب ہوں۔

ایسا ہی کیا عجیب کہ مقربان خداوندی کی روح بھی فیض قرب خداوندی سے یا پر تو سے اس ذاتِ کبریا کے کہ وہ بے کم و کیف دبیرنگ ہے کچھ فی الجملہ ہم رنگ ہو جاتی ہو اور اُس وقت ایسا بول کھ سے نکلی جاتا ہو اور اس طرح کا تقرب اور نزدیکی ہونا گو میں اس وجہ سے بعید معلوم ہوتا ہو کہ ہم اور ایسے لوگ ایک مکان میں رہتے ہیں پھر اگر اُن کا یہ حال ہوتا ہے تو ہمارا یہ حال کیوں نہیں ہوتا۔ پر دوسری مثال سے یہ شبہ انشاء اللہ رفع ہو جائے گا۔ کیونکہ آئینہ اور درو یا در پتھر بھی تو ایک جگہ ہوتے ہیں پر جو دولت آئینہ کو نصیب ہوتی ہے درو یا در پتھر کو نصیب نہیں ہوتی۔

الفقہہ جو مناسبت کہ آئینہ کو آفتاب کے ساتھ صفائی کی وجہ سے حاصل ہے وہ اور اجسام کو تو کیا لوہے کو بھی حاصل نہیں باوجودیکہ آئینہ وہی لوہا ہے فقط میل جاتا رہا ہے اسی طرح ہم اور مقرب لوگ گو ایک جنس اور ایک مکان میں ہوں پر اُن کی رو میں عیبوں اور خواہشوں کے میل سے پاک اور آئینہ کی طرح مصفا ہو گئیں اور ہماری رو میں عیبوں اور خواہشوں کے میل سے آلودہ اور کالے تو سے کی طرح مکدر رہ گئیں۔ الفقہہ عجیب نہیں مثال ان لوگوں کے جن کی نسبت ایسے کلمات کا صادر ہونا جن سے دعویٰ خدائی مترشح ہوتا ہے۔ بعض مقتدا یا ان مذاہب مذکورہ بھی بعض اوقات میں ایسے کلمات کو کہہ بیٹھتے ہوں اور ناواقف لوگ بات کی تہ کو نہ سمجھے ہوں اور بہ تقاضائے محبت جو اہل کمال کے ساتھ مہمکر ناہدوں کے ساتھ ہر شخص کی جبلت میں ہو اُکرتی ہے اُن الفاظ کو ظاہر کے معنوں پر محمول کیے اپنا دین و ایمان خراب کیا ہو۔ بالخصوص جبکہ ایسے شخص سے یہ کلمات صادر ہوئے ہوں جس کے ہاتھ سے کمر شے بھی ظاہر ہوئے ہوں تو اس عقیدے کے استحکام کا کیا تصور ہے ایسی صورت میں لوگوں کو

بھی چیر ڈالے تو بھی ایسی بات دیوں سے کبھی نہ نکلے۔ اب سنئے کہ اگر ایسے لوگوں سے کوششوں کا صادر ہونا کسی سند صحیح سے ثابت بھی ہو جائے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں جیسا سبب ل میں مفصل بیان ہوا ہے اور اگر صدور ایسے کلمات کا جن سے دعویٰ خدائی مترشح ہو ان کے خدا سمجھنے کا باعث ہے تو اس سے بھی مطلب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اول تو ان کے دغا و فریب سے میرا ہونے کی سند چاہئے بعد ازیں بشرط ثبوت صحت اس بات کے کہ واقعی ان سے یہ کلمات صادر ہوئے ہیں سبب ثانی کا احتمال ہے جب بفضلہ توفی غلطی مذکور کی غشا کا بیان ہو چکا تو اب تھوڑا سا حال ان دلیلوں کا بھی بیان کرنا چاہئے جسے بزرگم خود نصاریٰ حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا قرار دیتے ہیں۔

ابن اللہ کے دلائل اور رد | سو اول تو یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ خدا کو باپ کہا کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ حضرت عیسیٰ کا ظاہر میں کوئی باپ نہ تھا۔ معہذا ایسے پارساتھے کہ ان کی پارسانی کی دھوم ہے اور ایسے اچھے اخلاق رکھتے تھے کہ سب کو معلوم ہے جس شخص میں خدا کے سے اخلاق ہوں اور پھر بے باپ پیدا ہو۔ بجز اس کے کہ خدا کا بیٹا ہو اور کیا ہو۔

ان دلیلوں کو دیکھئے اور ایسے بڑے مطلب کا ثابت کرنا دیکھئے۔ عاقل کے نزدیک تو اس مطالب کا ان دلیلوں سے ثابت کرنا پہاڑ کا بلکہ آسمان کا تینکے پر تھا منا ہے۔

جوابات | جناب من دلیل اول کا حال تو یہ ہے کہ بجز انجیل کے کوئی سند نہیں جس سے حضرت عیسیٰ کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہو ایسے محال قوال کے ثابت کرنے کے لئے تو ایسی فہرستوں تو بھی ہوتی جیسے ولی کے ہونے کی خبر متواتر ہے تب بھی عقل کے نزدیک قابل تسلیم نہ تھی۔ چہ جائیکہ وہ انجیل جس کی حضرت عیسیٰ تک ایک بھی ایسی سلسلہ وار متصل روایت نہیں کہ جس کے راویوں کی تعداد اور ان کے نام و نشان اور ان کے صدق و کذب اور عقل و فہم اور درستی حافظہ وغیرہ کا حال معلوم ہو مختصر سا حال ان انجیل کا سابق میں اثبات توحید اور ابطال ثلثیت میں گزر چکا ہے۔ حاجت تکرار نہیں۔ بالکلہ نصاریٰ ہی کے اقراروں کے لحاظ سے ان کی انجیل قابل اعتماد

۱۰ انجیل باب ۳۴ اور ۸۲ زبور ۶۶ دہر نے تو کہا تم سب خدا ہو تفسیر اسکا میں ہے کہ مجسٹریٹ کلام الہی خدا کہلاتا ہے۔ اور خدا اسراہیل ماگوں کا لقب ہے بلکہ عبرانی محاورہ میں توفی مفتی سب خدا کہلاتے تھے اب اگر حضرت عیسیٰ نے اس محاورہ کے موافق اپنے آپ کو خدا کہہ دیا تو کیا وہ حقیقت میں خدا ہو گئے۔ نہیں ہرگز نہیں۔ اسی طرح اگر انھوں نے اپنے آپ کو خدا کا بیٹا کہا تو وہ بیٹے نہیں ہو گئے کیونکہ جب ہر آدمی خدا ہو تو ہر آدمی خدا کا بیٹا ہوا۔ علاوہ ازیں تو ریت میں حضرت آدم و اسماء و یعقوب کو خدا کا بیٹو ٹھا بیٹا اور حضرت داؤد کو بڑا بیٹا اور تمام بنی اسرائیل یہ شہ کہہ کر خدا کو خدا کا بیٹا کہتے اور انجیل میں تمام عیسائی اور سب نام و نام کو خدا کا بیٹا کہتے ہیں۔ پھر حضرت عیسیٰ ہی کی کیا خصوصیت ہے جس سے وہ خدا کی بڑی بیٹی ہیں۔ مولا مافخر الحسن علیہ السلام حضرت عیسیٰ کے تو صرف باپ ہی نہ تھا حضرت آدم و حوا کے ماں باپ دونوں نہ تھے اور جب صدق کا حال تو ریت و زبور میں لکھا ہے کہ اس کا کوئی ماں باپ نہ تھا نہ اس کا کچھ نسب نامہ نہ اس کے دور کا شروع نہ مذکور آخر اور اسقوا ایک عورت تھی اس کے تین فرزند سورج کی شورش کے وسیلہ سے پیدا ہوئے۔ چنگیز خاں ان میں سے پیدا ہوا۔ دین ہے۔ نسیم لادنی جس کا مذہب چین میں رائج ہے اسی پر اس ملک ان کے بیٹے میں رہا اور عورت کے ہنسہ سے بے باپ کے پیدا ہوا۔ ایک اور عورت تھی کہ اس کے بھی اولاد بے مہرہ پیدا ہوئی۔ تاریخ چین کا گورن صاحب کی درستی چین پادری ایسوس کہہ رہی ہو جو اس کی دیکھو مولا مافخر الحسن علیہ السلام

نہیں کیونکہ چالیس ہزار جگہ ہو کا تب کے مقرر ہیں اور آٹھ سات جگہ دیدہ و دانستہ تحریف کے قائل ہیں جو وثیقہ کہ ایک جگہ سے مخدوش ہوتا ہے نصاریٰ ہی کے قانون کے موافق دنیا کے چھوٹے دعووں میں قابل اعتماد نہیں ہوتا نہ معلوم کہ پھر ایسے وثیقہ کو جو کہ ۴۰ ہزار جگہ مخدوش بلکہ یقینی غلط ہو دین کے دعوے میں اور وہ بھی ایسا کچھ کہ لاکھ دلیلیں بھی اسے ثابت نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ یہ دعویٰ بے دلیل عقل کے منہ دیک باطل ہے کیونکہ قابل قبول سمجھتے ہیں۔ اور با اینہم اگر ہم تسلیم کریں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مقرر بعض اوقات میں ایسے الفاظ کہے بھی ہیں کہ جن سے خدا کا ان کی نسبت باپ ہونا ثابت تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسے غریب قومیں رعیت کی اپنے حاکموں کو اپنا مائی باپ کہا کرتے ہیں اور یہ اندیشہ نہیں کرتے کہ کوئی حاکموں کو ہمارا حقیقی باپ نہ سمجھ لے کیونکہ سارے جہان کا دستور ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ بولتے ہیں اور قرینوں کے بھروسے اس کی اصل معنی کو چھوڑ کر دوسرے ایسے معنی جو پہلے معنی سے مناسب ہوں مراد لیا کرتے ہیں یہی سبب ہے کہ اکثر دلیر آدمی کو شیر یا ستھم اور سخی کو حاکم اور سرکش کو فرعون بولتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں اصل معنی متروک ہیں اور پھر کسی سمجھدار کو غلطی نہیں پڑتی۔ کیونکہ سب جانتے ہیں کہ شیر درندہ جانور ہوتا ہے آدمی کو فقط دلیری کی وجہ سے شیر کہا ہے۔ اسی طرح رعیت کے لوگ بھی یوں سمجھ کر کہ ہمارے حسب نسب کو سب جانتے ہیں ہم کہاں اور حاکم کہاں۔ حاکم کو اپنا ماں باپ کہہ دیتے ہیں اور مرقی کے معنی مراد لیتے ہیں۔ اور اسی سبب سے باوجود کہ حاکم اور محکوم میں اتحاد نوعی بھی ہے کیونکہ دونوں کے دونوں خدائے رب ہیں کوئی ان کو ان کا باپ نہیں سمجھتا۔ اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی یوں سمجھ کر کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے درمیان تو اتحاد نوعی بھی نہیں۔ میں بندہ وہ خدا ایسے موقع میں اگر خدا کو باپ کہوں گا تو سوائے مرقی ہونیکے اور کوئی احتمال نہ ہوگا اگر خدا کو اپنا باپ کہہ دیا ہو تو کیا عجب ہے؟

معہذا اور بہت سے الفاظ خدا کی نسبت سب کے محاورات میں ایسے بولے جاتے ہیں کہ ان کے اصل معنی مراد نہیں ہوتے۔ اور قرآن کی دلالت سے دوسرے معنی (جو اول سے مناسب ہوں) مقصود ہوتے ہیں۔ سارا عالم خدا کو بادشاہ کہتا ہے۔ اس لفظ کے معنی بے خدا کے نام کے ساتھ لگائے اگر زبان انوں سے پوچھیں تو سب بالاتفاق یوں ہی کہیں گے کہ "ابنائے جنس میں سب سے بڑے حاکم کو کہتے ہیں" اب غور کیجئے کہ خدا کسی کے ابنائے

۱۵۰ ان صاحب جداول صفحہ ۱۳ پر لکھتے ہیں کہ اگر ڈیڑ لاکھ اختلاف عبارت ہیں اور یہی مضمون یا صریح نے بھی اختتام دینے مباحثہ کے ۵۳ و ۵۴ میں لکھا ہے اور نے اختلافات عبارت دس سے زیادہ جمع کئے ہیں۔ پھر بار ان صاحب لکھتے ہیں جب مختلف نصوص یا عبارتوں میں سے کسی کا عدد یقینی معلوم ہو جاتا ہے تو اس کو غلط لفظ یا غلط عبارت اور جب ان مختلف نصوص یا عبارتوں میں سے کسی کو یقیناً غلط یا صحیح نہ تو اس کو اختلاف عبارت کہتے ہیں۔ پھر پادری فائز اختتام دینے مباحثہ صفحہ ۵۵ سے ۵۶ تک میں لکھتے ہیں کہ ڈاکٹر گوشن کہتے ہیں کہ گریسیا خ اور شوری نے انجیل میں یہ چودہ ایسی غلطیاں باقی ہیں کہ آیت کے مضمون کو کچھ کا کچھ کر دیتی ہیں۔ مولانا فخر الحسن مظلہ

جنس میں ہے؛ علیٰ ہذا القیاس اپنے آپکو غلام کہتا اور خدا تعالیٰ کو بولتا اور اپنے آپکو رعیت اور خدا تعالیٰ کو حاکم قرار دیتا۔
 جواب دلیل دوم | اب دوسری دلیل کا حال سنئے جناب میں یہ دلیل ہر چند اس قابل نہیں کہ اس کے جواب کی طرف
 متوجہ ہو جائے اس موقع میں یہی کہنا مناسب ہے کہ ”جواب جاہلان باشد نموشی“ مگر چونکہ اس مذہب
 والوں کی طرف دانشمندی کا بھی گمان ہے ناچار کچھ گزارش کرنا پڑا اگرچہ دانشمندی کے شبہ کا جواب سابق میں
 معروض ہو چکا۔ سو اب سنئے کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ہی کے پیدا ہوئے ہیں
 اور یہود مردود کا قول غلط ہے۔ اول تو عقل کے نزدیک خدا کی قدرت سے کچھ محال نہیں اگر کسی بشر کو بے
 باپ کے پلے ماں کے یا بے ماں باپ کے دونوں کے پیدا کر دے۔ آخر زمین آسمان چاند سورج ستارے اربعہ عناصر
 سب بے ماں باپ کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر ہمارے خاطر نصاریٰ ہم تسلیم بھی کریں کہ کوئی
 بے باپ کے نہیں ہو سکتا۔ سو جس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ظاہر پیدا ہوئے تو حضرت آدم
 علیہ السلام جو ان کے نزدیک بے ماں باپ کے دونوں کے پیدا ہوئے ہیں دیا جو کوئی ابو بشر ہو بلکہ اول
 فرد سب حیوانات کے) عین خدا ہوں گے۔ بالکل وہ خیالات جو نصاریٰ کے غلطی کے منشاء ہیں یا وہ اوہام
 جو باعث غلط فہمی ہنود ہیں عاقلوں کے نزدیک ان کا دلیل ہونا تو دیکھنا قرینوں کے رتبہ کو بھی نہیں پہنچے حالانکہ
 دلیل دعویٰ کی ایسی چاہئے جس میں خلاف دعویٰ کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو۔ اور اگر فرض کرو خیالات ایسا
 کسی نا انصاف کے نزدیک اس خیال محال کے لئے کسی درجہ کے قوی یا ضعیف دلیل ہو سکتی ہیں تو ان کے بشواہ
 کی بشریت کی ہزاروں دلیلیں ہیں۔ اور وہ بھی ایسی ایسی کہ جن کا جواب نہیں سو دونوں کو برابر ٹھکر تو لئے
 اور پھر بولے کہ کون زیادہ اور کون کم ہے؟ یعنی مقصود خاص کی دلیل میں لازم اٹھ کر پیش کرنا درست نہیں۔
 القصہ فقط خوارق عادت کی وجہ سے کہ فی الجملہ مزید قدرت پر جو خدائی کو لازم ہے دلالت کرتی ہے،
 ان بزرگوں کی خدائی تو ثابت ہو جائے۔ حالانکہ بسا اوقات وہ چیز کہ کسی کو لازم ہوتی ہے دوسری چیزوں
 میں بھی پائی جاتی ہے۔ حرارت آفتاب کو لازم ہے اور آگ میں بھی موجود ہے۔ سو ایسے ہی اگر اس قدر قدرت
 خدا کی دی ہوئی کسی بشر میں بھی ہو تو کیا تعجب ہے۔ مگر متاثرات تو یہ ہے کہ صورت شکل بھوک پیاس پاخانہ
 پیشاب تسخیر و راحت صحت مرض موت حیات وغیرہ سے کسی بشر کو یا غیر بشر کو خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔
 تاویلات رکیز اور رد | بال اگر ہنود یہ کہیں کہ ہمارے پیشوا نایمان خدا کے نائب تھے اور نائب حاکم کے نائب کو
 بسا اوقات مجازاً حاکم کہہ دیا کرتے ہیں۔ ”یا یہود و نصاریٰ یوں تاویل کریں کہ“ حضرت عزیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 محبوب خدا تھے اور محبوب کو بیشتر فرزند کہہ دیتے ہیں سو ہم نے بھی اگر اسی طرح کسی کو خدا یا خدا کا بیٹا کہہ دیا
 تو کیا گناہ ہے۔ تو اس صورت میں اول تو وہ ان کی بشریت کے قائل ہو گئے اور ہم کو اس جگہ فقط اتنی ہی

بات سے غرض تھی۔ دوسرے یہ کہ مجازی معنی مراد لینے بھی تک جائز ہیں کہ سننے والے دھوکا نہ کھائیں
اسی لئے قرینوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ نہیں تو جو غرض بول چال سے ہوتی ہے دینی اپنے جی کی بات کہہ کر
کو سمجھا دینی کہ وہ حاصل نہ ہوگی۔ اگر کوئی کسی کی دلیری کے اظہار کے لئے اُس کو شیر کہے پر ایسی طرح کہے کہ
سننے والوں سمجھے کہ یہ واقعی شیر درندہ ہی کا بیان ہے۔ تو اس صورت میں گو اُس کے جی کی بات کو غلط نہ
کہیں پر اُس کے قول کو اور اُن الفاظ کو غلط ہی کہیں گے۔

الفرض کلام گفتگو مطلب سمجھانے کے لئے ہوتی ہے اور جو یہ بات حاصل نہ ہو بلکہ کوئی الٹا سمجھ جائے
تو پھر ایسی مثال ہے جیسے کوئی بہر کسی کی عیادت کو گیا اور پوچھا آپ کا کیا حال ہے۔ از بسکہ وہ بیمار شدید
بیمار تھا بولا "میرا ہوں" چونکہ اکثر دستور ہے کہ بیمار پرسی کے وقت اکثر یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ "شکستہ" یا
"اچھا ہوں" بہرے سیاں بھی یوں سمجھ گئے کہ یوں کہا ہو گا کہ "اچھا ہوں" یہ سمجھ کر بولے الحمد للہ "پھر پوچھا
"معالج کون ہے؟" وہ جملکر بولا "ملک الموت" یہ یوں سمجھ کر کہ کسی حکیم کا نام لیا ہو گا تسلی کے لئے کہنے لگے کہ
"بہت حاذق ہیں۔ اُن کو خدا نے درست شفا عنایت کیا ہے" بعد ازاں پوچھا کہ نسخہ کیا تجویز کیا وہ اور بھی
سوختہ ہو کر بولا کہ "موت تجویز کی ہے" انھوں نے پھر تسکین کے لئے کہا کہ "بہت مناسب ہے۔"

تو جیسے اس مثال میں کہنے والے نے کچھ کہا تھا پر سمجھنے والے الٹی سمجھ کر بھلا کرتے بُرا کرتے اور خوش
کرنے کے موقع میں ناخوش۔ ایسے ہی اب منہ و اور نصاریٰ سے سری رام و کنہیا جی اور حضرت عزیر اور
حضرت عیسیٰ کی نسبت خدا یا خدا کا بیٹا ہونا منکر کوئی موافق مخالف معنی مجازی نہیں سمجھتا (چنانچہ سب
جانتے ہیں) اور ایسا نہ ہوتا تو اس احتقر کو اس رودک کی کیوں حاجت پڑتی۔ اس لئے یوں سمجھ میں آتا
ہے کہ عقائد اور دین کے معاملات میں ایسے استعارات کنایات مناسب نہیں کہ اس کے اثر خرابی پیش آتی ہے
بائیںہم ان مواقع میں اگر کوئی دھوکا بھی نہ کھاتا اور گومان بزرگوں کو خدا یا خدا کا بیٹا ہی کہتے پر سب
ان کو شیر مقرب اور محبوب ہی سمجھتے۔ تب بھی ان الفاظ کا استعمال نازیبا تھا۔ آج بھی مرد و عورت کو اظہار محبت اور
دل داری کے واسطے یا اتحاد دین کے باعث بہن بھائی کہہ دیا کرتے ہیں پر خداوند جود کو یا جود و خداوند کو بہن یا بھائی کہنے کے
رگو تیسرا آدمی مطلب سمجھ ہی جائے، پر فرمائیے تو ہسی کیا خوب ہو گا؟ جب یہاں تو باوجود اس بات کے کہ جو خداوند
دینی بہن بھائی اور محبوب محب یکہ گہر ہوتے ہیں۔ فقط اس سبب کہ بہن بھائی اور جود و خداوند کے رشتہ میں
کچھ مناسبت نہیں۔ ان الفاظ کا بولنا نامناسب ٹھیرا اور موجب مضحکہ گہنا گیا۔ کسی بشر کو خدا یا فرزند
خدا کہنا (باوجودیکہ خدائی یا فرزندگی خدا اور بندگی میں زوجیت اور برادری سے بھی زیادہ تخالف ہے) کہہ کر
روا ہو گا؟ بلکہ واقع میں باعث استخفاف طرفین اور موجب اہانت خدا اور تذلیل مقربان خدا کا ہو گا۔

ہاں اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی ایسے مخالف میں مجتمع نہ ہو سکیں اور مثل زوجیت اور برادری دینی اور فرزند
 اور محبوبیت کے لازم و ملزوم نہ ہوں جس سے تو ہم معنی حقیقی کا ہو سکے تو البتہ کچھ مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔
 سو حضرت عیسیٰ نے اگر بالفرض محال ایسا لفظ کہا بھی ہو جس سے خدا کے باپ ہونے کا تو ہم ہوتا ہو
 اور اس لفظ کے اُن کی زبان میں اور کوئی معنی بھی ہوں تو اپنے تئیں محبوب اور خدا کو محب سمجھ کر نہ کہا ہوگا
 اور نہ باپ کا لفظ کہ باپ کو محبت اور فرزند کو محبوبیت لازم ہے ایسے مخالف کی صورت میں (تو ہم معنی حقیقی
 کا ہوتا ہے) عاقلوں کے نزدیک پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا زیادہ ہم نہیں کہہ سکتے۔ اگر کہا ہوگا تو اپنی بیکی
 اور دولت و خوار پر نظر کر کے اور خدا کو مہربان سمجھ کر باپ کہا ہوگا۔ سو ظاہر ہے کہ دستور کے موافق فرزند ذیل
 و خوار و بیکی نہیں ہو کر تا بلکہ شریک عزت گنا جاتا ہے۔ اور یا اینہم ہم یوں کہتے ہیں کہ اگر حضرت عیسیٰ
 علیہ السلام کو یہ معلوم ہوتا جو اُن کے معتقدوں نے گل کھلائے ہیں تو وہ اس طرح بھی نہ کہتے اور کہا بھی ہوتا
 تو آئندہ کو باز آتے اور معتقدوں کو منع فرماتے۔ کیونکہ اس صورت میں حضرت عیسیٰ مقربان الہی اور بندگان
 کامل العقل میں سے ہوں گے اور ایسے لوگ اطہائے روحانی ہوتے ہیں اور طبیبوں کا دستور ہے کہ جس دوا کے
 نقصان ہوتا ہے اُس دوا کو موقوف کر دیتے ہیں یا بدل دیتے ہیں۔ سو جس بات کے اتنا بڑا فساد پیش آیا ہو کہ
 کیونکر نہ بدلتے۔ اس صورت میں ہم یقین کرتے ہیں کہ بعد اس فساد کے جو طبیب روحانی ہوا ہوگا اُس نے
 قرار واقعی اس گفت و شنود سے منع کیا ہوگا۔ ہر سخن وقت و سبب مکاتے دار و ذبانی اس تبدیل
 احکام کے اسکان کا بیان اثبات حسن افعال میں گذر چکا ہے جسکو شبہ پرے ورق دو ورق الٹ کر دیکھ
 رد و سادس اور گریوں کہے کہ بی بی کو بہن تو یوں نہیں کہتے کہ ایسے الفاظ سن کر ہر کوئی شرماتا ہے یا یہ کہ رواج
 کی رو سے یہ معیوب گنا جاتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کے مثلاً فرزند خدا اور خدا کو پدر کہتے ہیں کس کی شرم اور کیا
 عجیب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ بات اُس کے منہ پھپھکتی ہے جسے خدا اور مقربان خدا کی شرم
 نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ بات بجائے خود صحیح بھی ہو کہ بی بی کو بہن نہ کہنے کا باعث فقط شرم ہے۔ اور
 یہی بات کہ عرف میں ایسے کلام و گفتگو کو معیوب سمجھتے ہیں پر اُن لوگوں کی خدمت میں (جو ذوق کلام
 رکھتے ہیں) یہ عرض ہے کہ اس شرم اور معیوبی کا منشاء پھر وہی ہے جو میں نے عرض کیا۔ سو جہاں وہ منشاء
 پایا جائے گا قابل شرم اور سزاوار عجیب ہی ہوگا۔ پدر جابل کا بل اگر اپنے فرزند عالم عابد کو بوجہ اعتقاد
 قبلہ کا ہی کہنے لگے تو فصیح و بلیغ محاورہ داں تو درکنار ہر ادنیٰ و اعلیٰ خندہ زن ہوگا۔ تیسرے ہم نے مانا کہ
 خدا کے باپ اور حضرت عیسیٰ کے بیٹے ہونے میں کچھ شرم نہیں۔ پر یہ تو فرمائیے کہ سب جگہ کنایات اور استعارات
 کے ممنوع ہونے کا سبب کیا ہی ایک شرم ہے؟ سو اس طرح کے رعیت حاکم کو اپنی بیکی کے اظہار اور

حاکم کے الطاف کے ابھارنے کو مافی باب کہا کرتے ہیں۔ کوئی بادشاہانِ معمر کو بوجہ عظیم اماں جان کہہ کر پکارتے تو سہی تب معلوم ہو کہ ابھی سزدار رہے۔ جب تک کہ ان کو انھیں انقباض کے لئے مخصوص ہیں نہ پکارا تب تک خیر نہیں اور بادشاہ تو مددکنار اور امرار و زرار کا بھی یہی حال ہے کہ ان کی کوئی کتنی ہی تعظیم کرے پرن کے انقباض میں اگر کچھ بھی فرق کرے گا تو ان سے برا کوئی نہیں۔

ابتداء میں اس تقریر کے عجب نہیں کہ فہمیدین بھی انھیں اور میری طرف ایک بار تو غلط گوئی کا گمان کریں۔ پر یہ آخر کی دو چار باتیں تو ایسی ہیں کہ گلستان پڑھنے والے بھی اس میں تامل نہ کریں گے اور ہندوستان کے بعض نواح میں بات کے دریافت کرنے کے لئے گلستان کے پڑھنے کی حاجت بھی نہیں کوئی غریب قوم کا آدمی کسی شریف قوم کے ایسے معرادی کو بھی (جو ٹوٹی سی چار پائی پر پھٹے سے کپڑے پہنے ہوئے ایک ستر اسحق منہ کو لگائے بیٹھا ہو) چا جان دیا اور الفاظِ تعظیم کے جو اجنبیوں کے حق میں بولا کرتے ہیں (کہا کہ سلام یا رام رام ہی کیوں نہ کرے پھر تماشا دیکھئے کہ "علیک یا رام رام" کے بدلے کتنی کچھ صلواتیں سنتا ہے اور یہ بھی عجب نہیں کہ جو تہوں سے بھی خدمت ہو۔

پھر ظلم ہی نہیں کہ آپس میں تو باوجود اتحاد نوعی اور اس بے ثباتی کے کہ ہر دم و دم واپس کا احتمال ہے اتنا کچھ فرق مراتب ہو اور اس قدر کثافتِ القاب ہے پر اس خدائے بے مثال کے لئے جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ سلطنت کو اس کی زوال نہیں نہ عجز کا اس کے احتمالِ عظمت و استغناء اسی کو سزاوار ہے۔ جیسا کہ وہ غفار ہے ایسا ہی جبار و قہار ہے۔ جو چاہیں منہ اٹھا کر بک دیں اور کچھ پروا کریں چھوٹا منہ بڑی بات۔ اس مثال کی پوری مثال یہی ہے اس بات سے زمین اگر پھٹ جائے یا آسمان گر جائے تو عجب نہیں۔ پر نہ جانے کون سے اچھے بندوں کا طفیل ہے جو آج تک محفوظ ہیں۔

اب پھر بے ارادہ کلام طویل ہو گیا۔ سواہل فہم کی خدمت میں اول اس قدر گزارش ہے کہ ایسی باتیں جو میان مجاز میں آگئیں ہر چند اس تحریر کے انداز کے مناسب تھیں پر بنا چاری گئی ہیں۔ اگر غلط ہو تو عجب نہیں مگر میری تغلیط میں جلدی نہ کریں۔ اگر کسی ڈھنگ پر ٹھیک نہ بیٹھیں تو مثل اور مضامین کے اس کی بھی صلاح فرمائیں عوام نہیں تو اہل علم ہی کو نفع سہی۔ اب اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

حضرت من: ان دلائل مذکورہ کے بھروسہ (واللہ اعلم) اس کج طبع کے ذہن نارسا میں یہ خوب جھم گیا کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ کسی کو اس طرح کا ارتباط باطنی معنی مذکور ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ایسی باتوں کا معتقد ہونا تو ایک طرف زبان پر لانا بھی ظلمِ عظیم ہے۔ ہاں اگر اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ ایسی طرح مربوط جانیں جیسے ہم تم کہ وجود اور ضروریات وجود ہر دم سب سے کی طرف سے پہنچتے ہیں

مثل بندگانِ خدمتی کے ہمارا نام و نفقہ سب اُس کے ذمہ ہے وہ خدا ہے ہم بندے ہیں۔ پران کی سببِ شہن خدمت اور شائستگی ظاہر و باطن اور کمالِ عقل کے باعث عزت اور قدر تھیں گئی۔ اس لئے بڑے کاموں میں ان کا کہنا سنانا چل جاتا تھا۔ اور اُس پر اسرارِ نیک و بد منکشف ہو جاتے تھے بسبب اسلِ عزت و کرام کے اُن سے چندا پر وہ نہ تھا۔ تو اس بات کو اگر ہم ابھی تسلیم نہیں کرتے ہیں تو انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ ظاہر میں عقل اس کو کچھ محال نہیں جانتی۔ بعد تامل کے خدا نے چاہا تو حال معلوم ہو جائے گا۔ پراتی بات سے خدائی لازم نہیں آتی۔ بندگی ہی لازم آتی ہے اور اگر بندے بھی خدا ہوتے تو ہم میں اور اُن میں کیا فرق ہے۔ ہم بھی خدا ہیں بڑے نہیں چھوٹے ہی ہیں۔ بلکہ ایک درجہ سے تو بڑے ہم ہی رہیں گے۔ کیونکہ بندہ ہونے کے آثار اُن میں زیادہ تھے کہ وہ زیادہ بندگی کرتے تھے۔ اور بندگی ظاہر ہے کہ خدائی کے مخالف ہے۔

یہ مذاہب قابلِ تقلید نہیں | انقصہ ہنود کے اقوال نسبت سری رام اور کنہیا جی وغیرہم کے کہ وہ خدای ہیں اور یہود و نصاریٰ کا عقیدہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر کے حق میں کہ وہ خدا کہتے ہیں اور عرب کے مشرکوں کی یہ بات کہ فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں | یہ سب کے سب غلط نکلے۔ اور یہود اور نصاریٰ وغیرہ کے طریقہ سے مطلب تک پہنچنے کی امید نہ رہی کیونکہ ہم اللہ ہی غلط ہے اگے کیا ہو گا۔

پھر اگر فرض کر و کہ یہ لوگ بندگانِ خدا رسیدہ میں ہی سے تھے پران کے معتقدوں نے کسی وجہ سے غلطی کھائی اور اُن کو کچھ اور کہنے لگے تب بھی ان مذاہب پر اطمینان نہ رہا اور علماء کی فہم و دانش اور حفظِ دینت کا حال معلوم ہو گیا۔ کہ اصل کو جب ایسا درست کر رکھا ہے تو فرع میں کیا کیا کچھ نہ کیا ہو گا۔ عقائد میں تو فقط سمجھ ہی لینا ہے اور کچھ دشواری نہیں۔ فرع میں عمل کا کام ہے وہاں جان پر بنتی ہے پس اگر بنا فساد بے دینانتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ ہوگی اور اگر غلط فہمی تو جہاں نفس جان چراتا ہے وہاں بڑے کاموں کی عقل ٹھکانے رہتی ہے ایسے ولیوں کی عقل وہاں دھٹکے کھاتی ہے۔ جو ایسی موٹی باتوں میں جن عوام بھی تامل نہیں کرتے بہکتے ہیں۔ اسرارِ احکام اور اعمال کے فرق مراتب میں جو بڑی باریک باتیں ہیں جن کو علماء سمجھیں تو سمجھیں اور کوئی نہیں سمجھ سکتا کیونکہ نہ بیکے ہوں گے سو واقفوں پر پوشیدہ نہیں کہ اول تو ان مذاہب میں احکام کا پتہ ہی نہیں اور کچھ ہے بھی تو ایسا کچھ ہے کہ کہا نہیں جاتا پران اور اق میں نہ اُس کے بیان کی گنجائش ہے اور نہ یہاں اُس کا موقع ہے۔ اور ہم نے مانا کہ باقی دین کے احکام سب درست ہی ہیں تب بھی یہ ایک غلطی ایک طرف ہے اور سائے دین کا غلط ہونا ایک طرف ہے۔

تقریباً وصول الی اللہ یا | مگر چونکہ ہنود و سوا اوتار اور ہکے اور یہود و نصاریٰ سوارانِ دو بزرگوں کے خاں سیدگی کی تعریف و ثبوت | اور اپنے پیشواؤں کے حق میں تبرک زیدہ اور خدا رسیدہ ہونے کے معتقد ہیں

اور عرب کے قدیم زمانہ کے لوگ بھی باوجود اس اپنی خرافات کے حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی نسبت ایسا ہی کچھ یعنی خدا رسیدہ ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور اہل اسلام اور باقی اور فرقے بھی اپنے پیشواؤں کے حق میں بھی یقین رکھتے ہیں۔ تو اس بوسی میں یہ خیال آیا کہ جو بات اکثروں کے نزدیک مسلم ہو اُترتی ہے اور عقل کے نزدیک کوئی دلیل اُس کے محال ہونے کی نہیں ہوتی تو موافق اُس قاعدہ کے درجہ اول میں کہیں کہیں کام میں آیا ہے، غلط نہیں ہوا کرتی۔ اور یہ بات تو اکثر کیا سائے ہی عاقلوں کے نزدیک مسلم ہے۔ اور بالاینہ کوئی محال ہونے کی وجہ معلوم نہیں ہوتی اگر کوئی اور دلیل نہ ہو تو یہی دلیل بہت ہے بلکہ مضبوطوں کے نزدیک سب میں بڑھکر کیونکہ جو بات ہم کسی وجہ سے ثابت کریں گے تو اُس میں فقط اپنی عقل کی شہادت ہوگی۔ اور اس میں تمام جہان کے عاقلوں کی عقل کی گواہی ہے نقطہ فرق ہے تو اتنا ہے کہ اپنی عقل کی گواہی اپنے آپ معلوم ہے اور دوسروں کی عقل کی شہادت اُن کے کہنے سے معلوم ہوتی سو ہر چند یہ صحیح ہے کہ شع شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔ مگر جس چیز کے بیان کر نیوالے ہزار ہا آدمی ہوتے ہیں وہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی ہے اس لئے گو کلکتہ کو ہم نے نہیں دیکھا۔ پر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ خبر غلط ہوگی اُس کے ہونے کا ایسا ہی یقین ہے جیسے دیکھنے سے ہوتا۔ اس خبر کو تو سارا جہان بیان کرتا ہے اس میں کسی طرح تاثر کی گنجائش نہیں سو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ بات صحیح ہے۔

الغرض دل بقرار کو تسلی ہوئی کہ اس خوشی میں یہ خیال آیا کہ گو یہ بات یقینی ہی سہی پر مزید اطمینان کے لئے کچھ تو دلائل چاہئیں اثباتِ مطلب کی حاجت نہیں تو تصدیق ہی سہی مسلم الثبوت مضامین پر شاہد لانا بھی تو کچھ گناہ کی بات نہیں جو اتنی کاہلی ہے۔

الغرض جوں توں بن پڑا اس سوچ میں سر جھکا یا اور اپنے معبود سے التجا کرنی شروع کی نظم
 لے خدا لے قادر نہ بچوں و چند
 از تو پیدا شد چنین چرخ بلند
 واقفے بر سر بیرون و دروں
 بے کم و کاست بے چندی و چوں
 قطرہ دانش کہ دادستی ز پیش
 متصل گرداں بدریا ہائے خویش
 پیش از اں کہیں باد ہانشفش کسند

اُس خدا نے کریم نے پھر اپنے اس بندہ عاجز پر فضل و کرم فرمایا اور مطلب کا راستہ دکھایا ہر چند عقل نارسا سے یہ توقع نہ تھی کہ اس بات میں کچھ بولے پس جیسے بانسلی بولنا نہیں جانتی بجائے والے کے فیض سے بولنے لگتی ہے۔ ایسے ہی خدا نے علیم کے علم کے فیض سے یہ بولے کہ یہ بات صاف ہے۔ خدا رسیدہ کے اگر یہ معنی ہوتے کہ خدا کسی مکان میں ہے جو اس مکان میں پہنچے وہ خدا رسیدہ ہو تو البتہ محال ہوتا

کیونکہ خدا مکان سے مبرا ہے مکان اُس کو محیط نہیں دہی کون مکان کو محیط ہے نہیں تو مکان خدا سے بھی زیادہ ہو جائے۔ بلکہ قرب مکانی کے سوا ایک قرب روحانی بھی ہے کہ اُس کے سامنے قرب مکانی کی کچھ حقیقت نہیں۔ ”دورانِ یا خبر و حضور و نزدیکان بے صبر دو“ سو اگر کسی کو خدا سے اس طرح کا قرب حاصل ہو تو کچھ محال نہیں۔ تشریح اس معنائی یہ ہے کہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنی آدم سب باہم رہتے ہیں پر ہر کوئی ہر کسی سے مربوط نہیں ہوتا۔ اتحاد و محبت اسی سے ہوتی ہے جس سے طبیعت ملتی ہے۔ سو ایک دوست مشرق میں اور دوسرا مغرب میں تو گو مکان دور ہیں پر دلوں سے نزدیک ہی گئے جاتے ہیں۔ اس کا نام قرب روحانی ہے۔ پر اب یہ مناسب ہے کہ قرب روحانی اور طبیعت کے میل کا سبب بیان کیجئے تاکہ آگے کام چلے۔

جناب من! دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبائع انسانی باہم مختلف ہیں کسی کو کوئی بات پسند آتی ہے کسی کو کوئی۔ کسی کی راہ روش کچھ ہے کسی کی کچھ ہے۔ جس کی طبیعت جس بات کے مناسب ہوتی ہے اسی طرف مائل ہوتا ہے۔ پھر جس میں وہ بات نظر آتی ہے طبیعت اُس پر فریفتہ ہو جاتی ہے۔ حسینوں کو سب دیکھتے ہیں جو ان میں خوبیاں ہوتی ہیں۔ سب کو برابر نظر آتی ہیں۔ رنگ روپ شکل شامل ناز انداز آنکھ ناک وغیرہ دیکھنے سے کوئی فریفتہ ہوتا ہے۔ سب دیکھنے والوں کو ایک ہیئت اور ایک انداز پر معلوم ہوتا ہے۔ پر عاشق کوئی کوئی ہوتا ہے ہر کوئی نہیں ہوتا سو اس کے اور کچھ نہیں کہ جس کی طبیعت اُس حسن جمال کے مناسب ہوتی ہے اسی کو اُس سے نسبت عشقی اور ربط قلبی پیدا ہو جاتا ہے اور جس کا دل اُس ناز و انداز پر مثل سانچے کے مطابق آجاتا ہے وہ اس میں کھلب جاتا ہے پر سانچا ڈھل ہوئی چیز پر بھی منطبق ہوتا ہے جب اُس کے سامنے پرزے باہم ملے ہوئے ہوں جو محبوب طبیعت بھی طبیعت میں بھی لکھتا ہے جب خاطر جمع ہو اور کسی طرح منتشر نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ دو شخص ایک مدت دراز تک ملتے جلتے رہتے ہیں پر باہم کچھ ربط پیدا نہیں ہوتا۔ اور اچانک ہی کبھی ایک دوسرے پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ لہذا اس فرق باریک کی خبر ہونی بہت مشکل ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں میں بھی بقدر مناسبت کی زیادتی رغبت کی معلوم ہوتی ہے اور جب دو متغائر چیزوں میں ربط کے لئے مناسبت شرط ہوئی تو اجزاء اور اعضاء کے ارتباط کے لئے مناسبت بطریق اولیٰ ضرور ہوگی۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ عقل سلیم بے تاثر اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ نطفہ انسانی کو وہی شکل و صورت قد و قامت اجزاء اور اعضاء رعنائیت ہوئے ہیں جو اُس کے مناسب تھے اور گھوڑے اور گدھے وغیرہ کے نطفوں کو ان کے مناسب گہیوں جو اپنے وغیرہ کے جیسے شاخ و برگ

مناسب دیکھے ویسے ہی عنایت فرمائے۔ آفتقہ جس طرف کچھ ارتباط ظاہری یا باطنی نظر آتا ہے وہ نسبت ظاہری یا باطنی ہی کا پر توہ ہے سو اگر وہ اخلاق حمیدہ جو خدائے کریم کی ذات بابرکات میں ہیں تھوڑے بہت کسی فرد بشر کے نصیب ہو جائیں تو بیشک نسبت اُن افراد کے کہ جن میں یہ اخلاق نہیں اس شخص کو خداوند کریم سے بمقدار مطابقت اخلاق کے قرب روحانی ہوگا اور جو عنایت خاص خداوندی کہ اُس کے حال پر ہوگی اوروں کے نصیب نہ ہوگی۔

چنانچہ پہلے اس سے مجملایہ بیان ہو چکا ہے کہ جیسے زمین و آسمان میں چار طرف نور آفتاب ہی کا ظہور ہے۔ یہ سرخ و سفید کا امتیاز اور خوبصورت بد صورت کا فرق آفتاب ہی کے نور کا طفیل ہے۔ ہر محکم اور ہر روشن دان اور ہر جگہ اور ہر مکان میں ایک جدی قطع سے ظہور کئے ہوئے ہے۔ ایسے ہی تمام کائنات اور کل موجودات میں خداوند حقیقی کے وجود کے نور کا ظہور ہے۔

سو جیسے آفتاب کو بائینہ آئینہ قلعی کئے ہوئے اور آتشی شیشہ کے ساتھ وہ خصوصیت کہ دوسرے کے ساتھ نہیں۔ آتشی شیشہ میں سوائے روشنی کے آفتاب کی طرف سے آتشی تاثیر کی بھی آمد ہے اور باقی اجسام کو اُس کی خبر نہیں۔ یا آئینہ میں وقت مقابلہ آفتاب کے اس قدر نور کا ظہور ہے کہ فقط آپ ہی روشن نہیں ہوتا درود یوار کو بھی منور کر دیتا ہے۔ باقی اجسام فقط آپ ہی روشن ہو جاتے ہیں۔

ایسے ہی فیض خداوندی کو بھی عام و خاص سمجھنا چاہئے۔ کہ یہ فرق بجز فرق مناسبت اور فرق قابلیت کے اور کیا ہوگا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ جیسے آفتاب کو (آئینہ ہو یا پتھر سب برابر یکساں ہیں ایسے ہی خداوند کریم کو بھی تمام مخلوقات برابر ہیں کسی سے بخل نہیں۔ ہاں مخلوقات میں قابلیت اور مناسبت برابر نہیں۔ سو جو لوگ صاف باطن ہیں اور اپنے بنی نوع سے ایسے ممتاز ہیں جیسے آئینہ لوہے سے یعنی جیسے آئینہ اصل میں ہی لوہا ہے پر میل کے دور ہو جانے کے باعث آئینہ صاف بن گیا ہے۔ ایسے ہی وہ لوگ بھی مثل

اور بنی آدم کے وہی حقیقت اور روح انسانی رکھتے ہیں۔ پر تا فرق ہے کہ اُن کی رو میں سبب نہ ہونے آلائشوں اور کدورتوں کے (جو سبب تعلقات پنہانی کے ہوتی ہیں) پاک صاف ہیں۔ وہ لوگ عجب نہیں کہ نسبت اور بنی نوع کے معزز و ممتاز ہوں اور بعضے ایسے فیض اُن کو پہنچے ہوں کہ ہم کو تم کو اُن کی خبر نہ ہو یعنی ہم بذات خود اُن فیوض سے محروم ہوں۔ مگر اُن لوگوں کے واسطے جو جن کے دلوں پر

اول وہ فیض وارد ہوتے ہیں، فقط اس قدر فیضیاب ہوں جس قدر درود یوار آئینہ منور ہے۔ یا سیاہ سبز وغیرہ اشیاء جو جلنے کے قابل ہوں آتشی شیشہ سے۔

الحاصل ہو سکتا ہے کہ جیسے آفتاب کے مقابلہ کے وقت آتشی شیشے یا آئینے قلعی دار کے باطن

میں آفتاب کی طرف ایک فیض ایسی طرح سے آتا ہے کہ ظاہر میں آتا ہو کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ اور پھر بعد اُس فیض کے حاصل ہونے کے آئینے اور آتش شیشے ہرگز بخل نہیں کرتے جو اُن کے سامنے ہوتا ہے اُس کے لئے اپنے فیض میں سے حصہ پہنچاتے ہیں اور دیر نہیں لگاتے۔ ایسے ہی کیا عجیب ہے کہ بعض بنی آدم کے دلوں پر (جن کے دل پاک صاف ہیں) ایسی حرارت محبت خداوندی نازل ہوتی ہو کہ اوروں کو معلوم نہ ہو اور وہ مثل آتش شیشہ اُس کو پی جائیں اور تحمل کر جائیں پر اوروں کے دلوں میں ایسی آگ لگا دیں کہ اُن کی ساری کدورتوں کو جلا کر ایسا پاک صاف کر دیں جیسا لوہے کو جلا کر صاف آئینہ بنا لیتے ہیں اور پھر اُس نور سے (جو مثل آئینہ کے خاص اُن کے دلوں پر اترتا ہے اور اترتا ہوا معلوم نہیں ہوتا۔ اور اُن کے ظاہر کو مثل درو دیوار کے اور باطن کو مثل اُس آئینہ کے (جو خود آفتاب کے مقابل ہو پر اُس آئینہ کے مقابل ہو جو آفتاب کے مقابل ہو) روشن اور متور کر دیں یعنی اُن کا فیض ہدایت اُن لوگوں کو جو اُن کی طرف ظاہر و باطن سے متوجہ ہوتے ہیں ظاہر و باطن میں ایسا مالا مال کر دے کہ تمام نشان کدورت کا باقی نہ رہے۔ اور اخلاق حمیدہ اور اعمال پسندیدہ سے ان کا ظاہر و باطن آراستہ و پیراستہ ہو جائے۔

تقریبات و فوائد | یہاں سے چند باتیں معلوم ہوئیں :- (۱) ایک تو یہ کہ ہر صاف باطن کے لئے تجلی الہی ہونی کچھ ضرور نہیں خدا کی طرف توجہ کامل ہونی چاہئے۔ ورنہ ایسا کونسا آئینہ ہے کہ صاف باطن نہیں پر آفتاب کی تجلی اُسی آئینہ میں ہوتی ہے جس کا رخ آفتاب کی طرف ہوتا ہے اور جو آئینہ کہ آفتاب سے منحرف ہوتا ہے اور کسی اور چیز کی طرف اُس کا رخ ہوتا ہے تو اُس میں آفتاب کی تجلی نہیں ہوتی بلکہ اور ہی چیزوں کا اُس سے حال معلوم ہوتا ہے۔

سو ہو سکتا ہے کہ بعض آدمی ریاضت کرتے کرتے اپنے دلوں کو مثل آئینہ کے صاف بناویں اور تعلقات کی کدورتیں اور خور و نوش وغیرہ کی خواہشوں کے زنگ اپنی طبیعتوں سے چھڑا دیں۔ اور اس سبب جس طرف اُن کا جی لگے یا وہ اپنے دل کو لگا دیں اور خوب متوجہ ہوں۔ اُس قسم کے احوال اُن پر منکشف ہو جائیں اور اس وجہ سے وہ آپ بھی مغرور ہوں اور دوسرے بھی اُن کو خدا رسیدہ سمجھ کر دھوکا کھائیں پر خدا کی طرف بالکل متوجہ نہ ہوں یا ہوں تو پورے متوجہ نہ ہوں۔ بلکہ کچھ گٹخ دو مری

۱۰ اس مثال میں مصنف رحمہ اللہ نے بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نبوت مستفاد اصلی ہے دوسرے کسبے حصول اس کا محال ہے تیسرے عہد بلند و اس کا اور انسان متبادل نہیں کر سکتے چوتھے پھر انبیاء کا فیض و مقبولیت کو بقدر مستفاد پہنچتا ہے پانچویں اُمی قبول فیض میں درجات متفاوت رکھتے ہیں چھٹے یہ کہ بعض بعینہ نمونہ ہی کے ہیں صفا میں۔ یعنی صدیق۔ اور بعض حرارت میں وہ شہید اور بعض کسراں دونوں سے وہ صلح بناویں فیض انبیاء کا جیسے اضافہ علم ہے ویسے ہی تزکیہ اُن کی شان ہے اور فیض صحبت علاوہ برائے ۱۲ مولانا یعقوب +

طرف کو پھرا رہے یعنی وہ راہِ مستقیم اختیار نہ کریں جو سیدھا خدا کی طرف جاتا ہو اور اس لئے تجلیاتِ الہی سے سراسر محروم رہیں۔ یا ہو تو کچھ یوں ہی قدر قلیل اُن کے نصیب ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ جس کے دل میں تجلی الہی ہو اُس کو کچھ ضرور نہیں کہ صاحبِ مکاشفہ ہی ہوا کرے۔ اُسی بلکہ ذرہ اگر آفتاب کے مقابل ہو تو بیشک اُس کے اندر آفتاب کی تجلی ہوگی۔ مگر اور کچھ اُس میں معلوم نہ ہو گا کہ دُور سے وہ بھی ایک آفتاب کا ملکہ نظر آئے گا یا اب اگر پانچ سات گز کا آئینہ ہو تو البتہ اس میں آفتاب کی تجلی بھی اور سوا اُس کے اور اشیاء کا حال بھی معلوم ہو گا۔ اُسی طرح جو لوگ اصل سے تنگدل اور کم حوصلہ ہیں اگر اپنے باطن کو پاک صاف کر کے پوری پوری خدا کی طرف متوجہ ہوتے ہوں تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں اُن کو اُس وقت کچھ مکاشفہ نہ ہوتا ہو۔ ہاں جس وقت ان کی توجہ میں کچھ فتور آئے مگر اس وقت کچھ بعید نہیں کہ ان کو کچھ ادھر ادھر کا حال منکشف ہو جائے۔ اور جو فراخ دل اور وسیع الحوصلہ ہوں اُن کو ہر ایک حال میں اگر دونوں نعمتیں میسر ہوں تو کچھ محال نہیں۔

الفصل مکاشفات کو دیکھ کر جھٹ پٹ معتقد نہ ہونا چاہئے اور جس میں مکاشفات نہ ہوں اُس کو اس سبب کچھ کم نہ سمجھنا چاہئے۔ عقل کی بات یہ ہے کہ ان باتوں کو نہ دیکھے بلکہ اخلاقِ حمیدہ اور افعالِ پسندیدہ پر نظر رکھے مگر اتنی عقل کہ کسی کو نصیب نہیں ہوتی۔ ہم کو کم کو خدا ہی دھوکے بازوں کے دھوکے سے بچائے تو بچیں اور ناقصوں کے پنجوں سے نکالے تو نکلیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ جیسے آفتاب کے نور کو کسی سے بخل نہیں پر چونکہ ہر جسم میں وہ قابلیت نہیں جو آئینہ کو نصیب ہوتی ہے ہر جسم مثلاً آئینہ منور نہیں ہوتا اور ہر شیشہ میں آتش شعلیں نہیں آتیں ایسے ہی فیضِ ہدایت کو بھی کسی سے انکار نہیں مگر قابلیت شرط ہے۔ پھر جیسے آفتاب کا فیض عام اور خاص ہے کہ بعضے فیوض میں سب اجسام شریک ہیں جیسے اندھیرے کا دور ہو جانا۔ اور بعضے فیوض آئینہ یا پانی وغیرہ اور آتش شیشہ ہی کو پہنچتے ہیں۔ ایسے ہی آئینہ کے فیض میں بھی (بشرطِ مقابلہ کے) عموم اور خصوص ہے یعنی جو درود و یوگا اس کے مقابلہ میں نہیں ہیں باوجود آئینہ کی نور افشانی کے اُس نور سے محروم ہیں۔ اور اندھیرے میں گرفتار ہیں۔ اور جن کو نور پہنچتا ہے اُن کو بھی یکساں نہیں پہنچتا۔ جو آئینہ کہ اُس آئینہ کے مقابل ہے جس قدر وہ فیضیاب ہے، اور اجسامِ فیضیاب نہیں اگرچہ ایک ہی مسافت پر کیوں واقع ہوں علیٰ ہذا القیاس فیضِ خداوندی اور فیضِ بندگانِ خدا رسیدہ کو سمجھنا چاہئے کہ اول تو باوجودیکہ کسی سے

۱۰ انوارِ نبوت و ہدایت سے بہرہ ور ہونے کے مشرانما اور تفسیرِ انکلاک کا تہذیبی حقِ احببت کی جانب لطیف

۱۱ اشارہ (ترجمہ آیت) آپ اپنی خواہش کے موافق جس کو چاہیں، اس کو ہدایت نہیں کر سکتے ۱۱۔

بخل نہیں ہر کسی کو نہیں پہنچتا اور پہنچتا بھی ہے تو بقدر قابلیت پہنچتا ہے۔ الغرض ہو سکتا ہے کہ بندگانِ خدا رسیدہ بعضے اپنوں کو چاہیں کہ ہدایت پر آئیں اور نورِ ایمان سے منور ہوں۔ مگر چونکہ وہ ان کی باتوں کی طرف متوجہ نہ ہوتے ہوں ان کے فیض سے محروم رہ جائیں اور اگر متوجہ بھی ہوں تو بسبب نہ ہونے اُس قابلیت کے جو اوروں میں ہے وہ بات اُن کے نصیب نہ ہو جو اوروں کو میسر ہو۔

مناسبت کی تعریف | خیر یہ سب تفاوتِ مناسبت اور عدمِ مناسبت کے سبب ظہور میں آتے ہیں اور اہل عقل اس تقریر سے خوب سمجھ گئے ہوں گے کہ مناسبت کس کو کہتے ہیں۔ پر کم فہموں کے لئے مناسب ہے کہ کچھ کچھ شرحِ مناسبت کی بھی کی جاوے۔

نیک و بد یا حسن و قبح کا معیار اور طریق امتیازی

مشفق من ہر چند خداوند اکبر سے کسی کو کچھ نسبت نہیں ہے نسبتِ خاک با عالم پاک۔

پراس کے معنی ہیں کہ ماسوائے خداوند کریم کے کسی کا رتبہ کسی بات میں ایسا نہیں کہ اُس کو بہ نسبت اُس کے آدیا تہائی یا چوتھائی وغیرہ کہہ سکیں۔ نہ یہ کہ اُس کے ساتھ کسی کو کچھ مشابہت اور مناسبت ہی نہیں۔ ورنہ یہ فرق نیک و بد جہان سے اٹھ جاتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بھلے بُرے کو پہچاننے کے واسطے کوئی اصل اور نمونہ چاہئے کہ جس کی مطابقت کا نام بھلائی اور غیر مطابقت کا نام بُرائی رکھا جائے۔ مگر انگر کھے یا ٹوپی یا جوتے کے اچھے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ بدن پر یا سر پر یا پاؤں میں برابر آئے اور اگر فرض کرو چند انگر کھے ہوں اور کوئی بھی بدن پر مطابق نہ آئے بلکہ ڈھیلے یا تنگ آتے ہوں اور ایک نسبت دوسرے کے تنگی یا کشادگی میں کم زیادہ ہو تو جو انگر کھا کہ کم تنگ یا کم کشادہ ہو گا وہ نسبت دوسرے کے اچھا گنا جائے گا چونکہ مخلوقات میں بھی (خواہ جزئی) باتفاق نیک و بد کا تفاوت اُن کے لئے بھی کوئی اصل اور نمونہ چاہئے۔ سو وہ ظاہر ہے کہ بجز خالق کے اور کون ہو گا کیونکہ ماسوا مخلوقات کے ایک خالق ہی ہے۔ مگر جیسے انگر کھا وغیرہ کی مطابقت آنکھ وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے خدا سے مخلوقات کی مطابقت عقل سے معلوم ہوتی ہے مگر جیسی مطابقت ظاہری بقدر بینائی وغیرہ معلوم ہوتی ہے اسی طرح خداوند کریم کی اور مخلوقات کی مطابقت بقدر عقل معلوم ہوگی۔ مثلاً ہم یہ جانتے ہیں کہ خداوند کریم زندہ ہے بے جان نہیں اس بات میں ہم نے دیکھا کہ آدمی و جانور خدا کے تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں آٹ خاک و درخت وغیرہ نہیں رکھتے۔ تو ہم نے جانا کہ حیوانات جمادات سے افضل ہیں۔ بعد ازیں ہم نے دیکھا کہ خداوند کریم عالم ہے جاہل نہیں اور ہر انسان باقی جانداروں سے علم و عقل میں ممتاز ہے تو ثابت ہو کہ انسان افضل ہے۔ پھر انسان بھی علم اور اخلاق اور احوال اور اعمال میں متفاوت اور کم و بیش ہیں تو جو کوئی علم میں زیادہ ہو اور اخلاق مثل سخاوت، حلم، عفو وغیرہ کے (جو خدا تعالیٰ کے اخلاق ہیں)

رکھتا ہو اور احوال اور اعمال اُس کے پسندیدہ عقل ہوں وہ اوروں سے بلاشبہ افضل ہوگا۔
 مناسبت بالشراب اب یہاں شاید کسی کو شبہ ہو کہ علم اور اخلاق کی وجہ سے تو مناسبت ظاہر ہے کیونکہ ایک طرح
 کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ پر احوال اور اعمال میں یہ قاعدہ برابر جاری نہیں اگر بعض احوال میں مثل غنا قلبی
 (جسے تو نگری دلی کہتے ہیں) اور بعض اعمال میں مثل داد و دہش کے خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہے تو
 بعض اعمال میں مثل تواضع اور بعض اعمال میں مثل بندگی کے (جن کو باتفاق سب اچھا کہتے ہیں)
 ذرہ برابر مطابقت نہیں پائی جاتی۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ اس مناسبت کی (جس کا ذکر دور سے چلا
 آتا ہے) چند قسمیں ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک مطابقت بھی ہے جو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت
 ہے اور احوال اور اعمال کی وجہ سے اور طرح کی۔

تفصیل اس جمال کی چونکہ مناسبت کے معنی اور اقسام کے معنی بیان کرنے پر موقوف ہے۔ لازم یہ ہے
 کہ اول مناسبت کے معنی اور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے۔ اس لئے معروض ہے کہ مناسبت ایک طرح کے
 اتحاد کو کہتے ہیں۔ پھر موجودات کے احوال کے تجسس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اتحاد چار قسم پر ہیں ایک تو
 یہ کہ چند چیزوں کی ایک اصل ہو کہ وہ سب اُس میں اتحاد و اشتراک رکھتے ہیں۔ اور اُن سب کا پھیلنا و اُسی ایک
 سے ہو اس صورت میں وہ اشیاء باہم متناسب ہونگی اور اپنی اصل کی بھی متناسب جائیں گے مثلاً ایک شخص
 کی اولاد اگر چند آدمی ہوں تو وہ آپس میں بھی مناسبت رکھتے ہیں اور اپنے ماں باپ سے بھی اور اس مناسبت
 ہی کا سبب ہے کہ اُن سب میں آپس میں وہ ربط و ضبط انس و محبت ہوتا ہے کہ دوسروں میں نہیں ہوتا۔
 مناسبت ذاتی وغیرہ اس مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبت ذاتی اور قرب ذاتی اور ربط ذاتی۔
 اور مناسبت اصلی اور قرب اصلی اور ربط اصلی رکھتے ہیں مگر چونکہ یہ مناسبت بسبب قرب اور بعد کے زیادہ کم
 ہوتی ہے تو ربط و ضبط محبت بھی اُسی قدر زیادہ کم ہوتا ہے مثلاً جو محبت کہ ماں باپ یا اولاد سے ہوتی ہے
 وہ محبت ماں یا پے ماں باپ اور اولاد کی اور اولاد سے نہیں ہوتی۔ اور جو انس و محبت بھائیوں میں ہوتا ہے
 وہ ایک کی اولاد کو دوسرے کی اولاد سے نہیں ہوتا اور علیٰ ہذا القیاس یہاں تک کہ اجنبی کو کسی دوسرے اجنبی سے
 بھی بسبب اس اتحاد اصلی اور مناسبت ذاتی کے وہ محبت اور ربط ذاتی ہوگا کہ جانوروں کے ہوگا اور اسی
 طرح وحوش و طیور میں دیکھ لیجئے اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز کم فہم کے اور کوئی تاقل نہ کرے گا باقی اگر
 کہیں اس کے خلاف نظر آئے تو وہ دوسری قسم کے مناسبت کا اثر ہوگا اُس کو ربط ذاتی نہ کہیں گے
 اس کی تمیز اہل فہم کے حوالہ کر کے عرض رسا ہوں کہ اس قسم کی مناسبت اور نیز اور مناسبتیں گزری
 کو کسی کے ساتھ پائی جائیں گی تو موجب محبت کا ہوگی ورنہ اس کو فقط ارتباط ہی کہیں چنانچہ ظاہر ہے

جب یہ مقرر ہو چکا تو اب دیکھنا چاہئے کہ مخلوقات کو خداوند بے نیاز کے ساتھ بھی یہ مناسبت ہے کہ نہیں اور ہے تو سب اس مناسبت میں یکساں ہیں یا متفاوت ہیں۔ بعد غور کے یوں نظر آیا کہ سب کو یہ مناسبت خداوند کریم کے ساتھ حاصل ہے ارح ہوں یا اجسام و اشکال اخلاق ہوں یا اعمال معانی ہوں یا الفاظ و اقوال۔ کیونکہ سب کی اصل ہی خالق بے نیاز ہے بلکہ اصل میں دیکھئے تو وہی اصل ہے۔ ماں باپ یا اربع عناصر وغیرہ کو اصل کہنا برائے نام ہے۔ کیونکہ حقیقت میں تو اصل وہی ہے جو کسی کی فرع نہ ہو۔ اور اس میں اور اس کی فرع میں ایسا تفاوت ہو کہ ایک دوسرے کا ہم جنس ہو سکے۔ معہذا پھر اس مناسبت میں مخلوقات اس قدر متفاوت ہیں کہ زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ سبب اس کا وہی قرب اور بعد ہے۔

بند مدار پر ہاں باپ کی نسبت قرب بعد اولاد اور اولاد کی اولاد کو باعتبار توالد اور مناسل کے ہے۔ اگرچہ باعتبار زمان کے پوتا پاس بیٹھا ہو اور بیٹا دور ہو۔ یہاں نسبت قرب بعد باعتبار لطافت اور کثافت کے ہے۔ مثلاً ارواح بہ نسبت اجسام کے لطیف ہیں۔ اور اجسام کثیف تو ارواح کو قریب سمجھنا چاہئے اور اجسام کو دور اور اجسام میں آگ ہو اسے لطیف ہے۔ مثلاً آوند ہوا پانی سے اور پانی خاک سے۔ تو بترتیب مذکور قریب اور بعید سمجھنا چاہئے۔ اور اگر فرق بالعکس ہو تو بالعکس۔

اور اسی قرب و بعد کا سبب ہے کہ لطیف چیزوں سے باوجود اس نزاکت کے وہ کار نمایاں بن پڑتے ہیں کہ کثیف سے ہرگز نہیں ہو سکتے۔ برق ایک پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر آئے اور پھر آسمان پر اڑ جائے۔ اور اس سرعت سیر و سفر میں پہاڑ بھی اگر سامنے آجائے تو اس کو بھی توڑ کر نکل جائے۔

ادھر شعلہ شمس و قمر کا یہ حال ہے کہ سرعت برق بھی اس کے سامنے گرد ہے کہاں زمین کہاں چوتھا آسمان۔ خیال کرتے ہوئے دیر لگتی ہے پر اس کو یہاں تک آتے دیر نہیں لگتی۔

علیٰ ہذا القیاس اپنی نگاہ کو دیکھو اور آوازوں کی تیز روی اور خیال و گمان کی رسائی کو سوچو جو جتنی لطافت زیادہ ہوگی اتنا ہی زور اور قدرت زیادہ ہوگی۔ وجہ ان سب باتوں کی یہی ہے کہ جیسے سب موجودات کی اصل ذات والا صفات خداوندی ہے ایسے ہی سب کے کمالات کی اصل کمالات خداوندی ہیں سب کو اسی کا فیض پہنچتا ہے پر نزدیکوں کو زیادہ اور دوروں کو کم۔ مثال اس کی ایسی ہے کہ جیسے شمع کا نور دور دور تک جاتا ہے پر پاس پاس زیادہ ہوتا ہے دور دور کم۔ غرض کہ اس قرب اور بعد ذاتی کے سبب لطیفوں کو زیادہ تراختیارات اور کمات ملے۔ کثیفوں کو ان کا محکوم اور تابع بنایا۔ اجسام ان کے آگے رعیت کا رتبہ رکھتے ہیں۔

نور و برق میں فرق اس جگہ شاید کسی کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر قوت اور تیز رفتاری بقدر لطافت ہوتی ہے

تو جیسے برق کے صدمے سے پہاڑ وغیرہ سخت اجسام پھٹ اور ٹوٹ جاتے ہیں نگاہوں اور شعاعوں سے لازم تھا کہ آسمان تک پھٹ جاتے۔ بیشبہ ہر چند قابل جواب نہیں کیونکہ اہل فہم پر جواب اس کا ظاہر ہے اور نیز موافق مثل مشہور ہے اس رہ کہ تو میری ہر کستان ہست و مطلب کو سوں دور جاتا ہے۔

مگر بغرض چند اغراض کے اس شبہ کا جواب مناسب سمجھ کر عرض پرداز ہوں کہ خداوند حقیقی نے ہر چیز کو ایک جدی چیز کے لئے پیدا کیا ہے۔ کان کو آواز کے لئے اور ناک کو خوشبو اور بدبو کے لئے آنکھ کو نور و شکل و صورت و رنگ و روپ کے واسطے پھر جس چیز کو جس کے لئے پیدا کیا ہے اس کو اسی سے سروکار ہے۔ دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں۔ آنکھ کو آواز کی خبر نہیں اور کان کو نور وغیرہ پر نظر نہیں اور علیٰ ہذا النقیاس۔ اب سننے کے نگاہ اور شعاع کو اجسام سے کچھ تعلق نہیں۔ جسم کی بات قوت لاسہ سے پوچھنی چاہئے۔ یعنی ہاتھ لگانے اور ٹونے سے جسم معلوم ہوتا ہے آنکھ سے معلوم نہیں ہوتا۔ اندھے کو اجسام کا علم ہے۔ پرزناں روپ و شکل و صورت کو نہیں جانتا آنکھ والے کو آئینہ کے عکس کا علم ہے پر اندھا معلوم نہیں کیونکہ قوت لاسہ کو ہاتھ تک سائی نہیں۔ اور اگر کوئی بسبب یکجا ہونے جسم اور اشکال و رنگ وغیرہ کے یوں دھوکا کھائے کہ اس کے کیا معنی رنگ کو دیکھیں جسم کو نہ دیکھیں۔ صورت و شکل کا دیکھنا وہ بعینہ جسم کا دیکھنا ہے۔ تو یہ بعینہ ایسی بات ہے کہ کوئی کہے کہ آواز خوشبو رنگ جسم سے جدی نہیں ہوتی۔ آخر کسی جسم ہی سے پیدا ہوئی ہوگی۔ آواز کا سننا خوشبو رنگ جسم کا سننا اور خوشبو کا سونگھنا آواز رنگ جسم کا سونگھنا ہے۔ سو یہ بات سب جانتے ہیں کہ غلط ہے اور اگر کوئی مجازاً کہے کہ ہم نے پھول سونگھا۔ یا ستارہ سننا تو اس کا اعتبار نہیں۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کی خوشبو سونگھی یا اس کی آواز سنی۔ وجہ اس دھوکے کی زیادہ تر یہ ہے کہ دیوار کے پیچھے سے دھواں اٹھتا دیکھ کر آگ ہونے پر یقین کرتے کچھ دیر بھی لگتی ہے۔ پر صورت کو دیکھ کر اکثر جگہ جسم کے ہونے پر یقین ہونے دیر نہیں لگتی۔ ورنہ جیسے بسا اوقات آگ نظر نہیں آتی اور دھواں دیکھ کر سمجھ جاتے ہیں ایسے ہی جسم نظر نہیں آتا۔ پر اکثر جگہ شکل و صورت رنگ روپ دیکھ کر جسم کو سمجھ جاتے ہیں اور اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل و صورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہو کر تا تو ہوا نظر آیا کرتی اور آئینہ کا عکس بھی جسم ہوتا۔ (الحاصل قوت کا مظہر مقابل مصادم اشیا ہوتی ہیں جو ایک حد تک متجانس بھی ہوں جو شے مقابل یا مضاد نہیں ہوتی وہ متاثر بھی نہیں ہوتی)۔

القصد جیسے کان کو آواز کی اطلاع ہوتی شکل و صورت کے حساب سے اندھا ہے اور آنکھ کو شکل وغیرہ کی اطلاع ہوتی آواز کی طرف بہری ہے اور ناک کو بو کی خبر ہے۔ آواز اور اشکال کی کچھ خبر نہیں۔ باوجودیکہ یہ سب چیزیں ایک جگہ اپنا گزارہ کرتی ہیں ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ اور نور کی خبر ہے۔ اجسام کی طرف سے بے خبر ہیں۔ ہوا میں چونکہ شکل اور رنگ نہیں نہ شعاع سے منور ہونے آنکھ سے نظر آئے بلکہ

جیسے نگاہ اور شعاع آوازوں کے ہجوم میں کو نکلی چلی جاتی ہے اور آوازیں اُس کو نہیں روکتیں ایسے ہی اجسام کے ہجوم میں کو نکلی چلی جاتی ہیں اور اجسام اُن کو نہیں روکتے کیا نظر نہیں کرتے کہ ہوا کہاں سے کہاں تک بھری ہوئی ہے؟ پھر اُس کے اوپر بچھے کہتے ہیں کہ آگ کا گرہ ہے اور آسمانوں کی کثرت اور اُن کی شدت سے موٹے ہونے کا تو ایک جہان قائل ہے اب دیکھئے کہ باوجود اتنی رکاوٹ کے نگاہ کتنے کتنے بلند ستاروں کی خبر لاتی ہے اور کہاں کہاں کی شعاعیں ہم تک آتی ہیں اور کسی شے سے نہیں رکتیں اگر ان میں سے کوئی بھی انھیں روکتا تو اس وقت تماشا دیکھنا تھا کہ آسمان وزمین کا کیا حال ہوتا ہے۔ برق پہاڑ کے ٹکڑے ہی کرتی ہے شعاع اور نگاہ آسمان زمین کو خاک کر دیتی پر روکنا تو درکنار جسم تو مثل آوازوں خوشبو یوں وغیرہ کے (باوجود راہ میں حائل ہونے کے) نگاہ و شعاع سے ایسا الگ ہو جاتا ہے کہ خبر بھی نہیں ہوتی نگاہ و شعاع کو خبر بھی ہوئی تو نور و رنگ شکل کی ہوئی وہ بھی بقدر قوت اور ضعف اشکال اور رنگ کے۔ اس لئے جیسے بندوق کی آواز بسبب ضعف ہونے کے توپ کی آوازیں (اگر ایک وقت میں چھوڑی جائیں) محو ہو جاتی ہے۔ آئینہ عینک وغیرہ کی شکل بھی اُن شکلوں میں (جن کو عینک وغیرہ سے دیکھتے ہیں) محو ہو جاتی ہے اور اُس وقت گویا معلوم ہی نہیں ہوتی۔

فرق (۲) | معجزہ الشیاء لطیف کی طاقت تو اس وقت معلوم ہو جب وہ زور پرائیں ہوا سے درخت ہر دفعہ نہیں اکھڑتا اس لئے ہوا کی شدت چاہئے۔ ریل گاڑی اور دھانی جہاز میں کل کارگیری یہی ہے کہ بھاپ اُس طرف کو زور کرے جس طرف جانا مد نظر ہے۔ اب دیکھئے کہ بھاپ پہنچے بھی جہان میں تھی لیکن کون جانتا تھا کہ ایسی بلا ہے۔ کہاں ریل گاڑی اور دھانی جہاز نہیں کہاں اُس کی یہ قوت معلوم ہو۔ اسی طرح اگر شعاع و نگاہ میں بھی یہ قوت ہو اور ہم کو آج تک وہ ترکیب معلوم نہ ہوئی ہو کہ جس سے اس کی زور آوری ظہور میں آئے تو کیا عجب ہے۔ اور میں جانتا ہوں کہ یہ افسانے نگاہوں کی تاثیروں کے جو زمان بگالہ اور فقر آمل اسلام و ہنود و مشاقان فن میوس۔ مرزوم کی نسبت مشہور ہیں صحیح ہوں گے۔ کیا عجب ہے کہ کوئی ترکیب نگاہ کے زور دکھانے کی اُن کو معلوم ہو گئی ہو۔ اب بس کیجئے کہ بات دور جا پڑی اور اعتراض کا جواب بھی بہرہ و جوہ بخوبی واضح ہو گیا مگر وہ چار فائدے جو علاوہ جواب کے اس تقریر سے حاصل ہوئے ہیں اگر بیان کئے جائیں تو مضائقہ نہیں۔

نتائج و فوائد | مشفق من! قطع نظر اس کے کہ برق کا اجسام سخت کو توڑ جانا اور نگاہ و شعاع کا (باوجود برق سے زیادہ لطیف ہیں) پہاڑ وغیرہ کو نہ توڑنا اس قاعدہ کو نہیں توڑتا کہ کئی زیادتی طاقت کی رطابت کی زیادتی پر موقوف ہے۔ (۱) ایک یہ بھی فائدہ اس تقریر سے حاصل ہوا کہ جیسے توپوں کی آوازیں میں پاس کھڑے توپ کو دیکھتا ہے اور دھوئیں سے بدبو اُس کی ناک میں پہنچتی اور پھر باوجودیکہ یہ تینوں چیزیں

شکل توپ آواز توپ اور بدبو ایسی پاس پاس ہیں کہ اُس سے زیادہ کیا ہوگا۔ آنکھ کو بجز شکل کے آواز اور بدبو کی اطلاع نہیں۔ اور کان کو بجز آواز کے شکل اور بدبو کی خبر نہیں۔ اور ناک کو بجز بدبو کے شکل اور آواز کی بوتک بھی نہیں آتی "یعنی پاس ہو کر پھر اتنی دور ہیں۔"

ایسے ہی اگر (حسب گفتار بعض اہل مذہب کے) خداوند جملہ عالم سب کے پاس بھی ہو اور پھر سب کے دو بھی ہو تو کیا عجب ہے؟ (۲) دوسرے یہ کہ انوار الہی اگر ایک کو نظر آئیں اور آروں کو نظر نہ آئیں یا کلام خداوندی (بسیب اس کے کہ وہ مخلوقات کا سا کلام نہ ہو بلکہ جیسا وہ ہے ویسا ہی اُس کا کلام ہو) سب کو نہ سنائی دے بلکہ جس کسی کو اُس کے سننے کے کان دیئے ہوں وہی اُس کو سننے یا بعض مخلوقات لطیف جسم (جیسے ہو و نصاب) اور اہل اسلام کے نزدیک جن اور فرشتے ہیں کسی کو معلوم ہوں اور کسی کو معلوم نہ ہوں تو بعید از قیاس نہیں بلکہ عین موافق قیاس کے معلوم ہوتے ہیں۔ غرض کہ یہ سب باتیں حد امکان سے باہر نہیں۔ اگر کوئی مخبر صادق کامل العقل تسلیم الحواس (جس کے ان اوصاف پر دلائل قویہ شاہد ہوں) خبر دے تو عقل کی یہ بات ہے کہ تصدیق دلی سے پیش آوے۔

دیدار خداوندی ممکن ہے (۳) تیسرے ایک فائدہ جلیل القدر اس نحیف کو محال ہوا (پہ کیا کروں کہ وہ بات بڑی ہے میرے چھوٹے سے منہ سے اُس کا ثابت ہونا دشوار ہے۔ ہاں اگر امداد خداوندی ہو تو پھر کچھ دشوار نہیں)۔ غرض بہر حال بنام خدا یہ عرض کرتا ہوں کہ اس رد و قدح میں (جو اوپر مسطور ہوئی) امکان دیدار خداوندی کا حق کو پتا لگا تفصیل اس اجمال کی اول تو یہ ہے کہ جیسے قوت باصرہ آواز کی طرف متدہی ہے۔ بہر مادر زاد اگر چہ چار آنکھوں والا ہو آواز کی حقیقت نہیں جانتا اور قوت سامعہ نور اور رنگ اور شکلوں کی طرف سے بہری ہے۔ اندھا مادر زاد اگر چہ سننے کی قوت کیسی ہی قوی رکھتا ہو پھر بھی سیاہ و سفید وغیرہ کی حقیقت سے ناواقف ہے۔ ایسے ہی یہ آنکھیں دیدار خداوندی کی نسبت مادر زاد اندھے کا حکم کرتی ہوں اور اس لئے ان آنکھوں سے آج تک کسی کو نصیب نہ ہوا ہو۔ پر اگر کسی شخص میں ماسوا ان آنکھوں کے کہیں اور یا ان آنکھوں ہی میں ایسی قوت رکھی ہو کہ خداوند کریم کو (باوجود اُس کے بے کم و کیف اور خارج از مکان و زمان جہت ہونے کے) دیکھ سکے اور سامنے ہونے کے یا کسی شکل و رنگ میں ہونے کے (جیسے بظاہر ان آنکھوں سے دیکھنے میں ضرورت ہے) اس قوت کو ضرورت نہ ہو تو کیا دشواری ہے۔

باقی رہا اس قوت کا کسی میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا کچھ محال نہیں۔ آخر انکھیائے میں وہ قوت ہے کہ اندھے میں نہیں اور کانوں والے میں وہ قوت ہے کہ بہرے میں نہیں۔ معہذا اگر ہم یوں کہیں کہ قوت سب بنی آدم میں رکھی ہوئی ہے تو مجھ کو اپنے خداوند کرم فرما سے یہ امید ہے کہ کوئی میری بات کو نہ کاٹ سکے

چونکہ یہ بات زبان پر آگئی ہے (گو بظاہر بے موقع معلوم ہوتی ہے) کچھ بیان کرنی چاہئے۔
 حواس خمسہ دہل قلب میں ہیں | جناب من بچشم غور و سمع انصاف میری بات کو دیکھئے اور سنئے مجھے کالعبان
 معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں حواس خمسہ دل میں ہیں اور یہ چشم و گوش ظاہری مثل عینک اور ٹرنی کے ہیں کہ
 وقت ضعیف ہو جانے میںائی اور شنوائی کے ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو باتیں حواس خمسہ
 کے وسیلے سے دل کو معلوم ہوتی ہیں دل میں جا کر کچھ خلط ملط نہیں ہو جاتیں کہ ایک دوسرے سے متمیز نہ ہوں اور
 یہ پہچان باقی نہ رہے کہ یہ بات آنکھ سے معلوم ہونے کے لائق ہے یا کان سے بلکہ دل آنکھ بند کرنے کے بعد در دیوار
 کے تصور کو صاف یوں جانتا ہے کہ آنکھ سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کان سے۔ اور آواز کے تصور کو یوں پہچانتا ہے کہ
 کان سے حاصل ہو سکتا ہے نہ آنکھ سے۔ اگر دل میں آنکھ کان نہیں تو یہ تمیز کیونکر ہوتی۔

ہاں ان آنکھوں کے دیکھنے اور ان آنکھوں کے دیکھنے میں اور ان کانوں سے سننے اور ان کانوں سے سننے
 میں فرق فقط صفائی اور عدم صفائی کا ہے۔ جیسے عینک کے لگانے سے ضعیف نگاہ والوں کو صاف نظر آنے
 لگتا ہے اور ٹرنی کے لگانے سے کم سننے والوں کو خوشنوائی دینے لگتا ہے۔ ایسے ہی دل کو نسبت تصور پہنچانی کے
 ان آنکھوں اور ان کانوں سے صفائی زیادہ حاصل ہو جاتی ہے جو جس خیال کو دل یہ بتائے کہ یہ آنکھ سے
 حاصل ہو سکتا ہے یا کان سے۔ اُس کو ویسا ہی سمجھنا چاہئے۔ مثلاً دل میں سونے چاندی کے مکان یا زمین آسمان
 وغیرہ کا خیال کریں تو گواہ تک یہ چیزیں اس صفت کی کسی نے نہیں دیکھیں۔ پر ہر کوئی صاف یوں جانتا ہے کہ
 ”اگر یہ چیزیں اس صفت کی عالم میں پائی جائیں گی تو بیشک آنکھ ہی سے معلوم ہوں گی“ اور کسی دیوانے کو بھی یہ
 شبہ نہ ہوگا کہ شاید کان سے معلوم ہوویں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ خداوند حقیقی کو مکان اور زمان اور کم و کیف اور شکل
 و صورت اور رنگ و روپ کے (غرض جو آثار و نشان مخلوق ہونے کے ہیں ان سب سے) کتنا ہی منہ اور علیحدہ
 کر کے خیال کریں تب بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم اُس کو دیکھتے ہیں۔ آواز کی طرح سے سننے یا خوشبو کی طرح
 سے سونگھنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ تصور کچھ اس قسم کا ہو کہ حواس خمسہ میں سے کسی کے طور پر
 نہ ہو یعنی حواس خمسہ سے محسوس ہونے کے قابل نہ ہو۔ ہاں تنی بات بیشک ہے کہ اس خیال میں صفائی نہیں
 اگر صفائی آجائے تو وہی دیدار ہو جائے اور اس وقت یوں ہی معلوم ہو کہ ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں۔
 خواب میں باوجودیکہ حواس خمسہ معطل ہوتے ہیں خاصکر آنکھیں تو بالکل بند ہی ہو جاتی ہیں مگر چونکہ
 خیالات میں صفائی آجاتی ہے تو ہر کوئی اُس وقت یوں ہی جانتا ہے کہ چشم و گوش ظاہری سے دیکھتا سنتا ہے
 اور وہ دیکھنا سننا اس وقت ایسا ہی واضح ہوتا ہے کہ جیسے بیداری کو دیکھنا سننا واضح ہوتا ہے۔
 یہاں سے ایک عجیب لطیفہ ”لوم ہوا وہ یہ ہے کہ پہلے سے تو بوجہ لائل ہم کو فقط دیدار ہی کے ممکن

ہونے کا دعویٰ تھا اور یہ بات کہ کسی کو ہوا بھی ہے یا نہیں یا ہو گا بھی یا نہیں اس کا دعویٰ نہ تھا۔ پر اب بفضلہ تعالیٰ ہم چھاتی ٹھوک کریں کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ شب روز خداوند حقیقی ہی کے خیال میں رہتے ہیں اور خیالاتِ نیاوی فقط مقتضائی بشریت اُن کے دل میں آتے ہیں کچھ زیادہ دنیا کی محبت اُن کے دل میں نہیں ہوتی (یعنی بھوک پیاس وغیرہ ضروریاتِ بشری کے سبب بقدر ضرورت کے دنیا کی طرف متوجہ ہیں ورنہ کچھ میلانِ اصلی نہیں) اگر وہ لوگ اس جہان سے گزر جائیں تو بیشک یہ سب ضرورتیں اُن سے چھوٹ جائیں گی۔ اُس وقت لاہرم اُن کو اس قسم کے تازہ خیالات پیش آئیں گے اور یقین ہے کہ بعد ایک مدت دراز کے پُرانے خیالات بھی دل سے نکل جائیں گے کیونکہ انسان کی یہ طبعی بات ہے کہ جس شے سے محبت نہیں ہوتی بے ضرورت اُس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اور بعد ضرورت کے رفع ہو جانے کے اس کو بھولنے لگتا ہے۔ ایسے وقت میں جو باتیں تبدل میں ہوتی ہیں خیال میں رہتی ہیں۔ بعد اس کے کہ پُرانے خیالات بھی دل میں نہ رہیں تو وہی خیالِ خداوندی پیش نظر آجائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ذاتِ خداوندی کچھ ضروریاتِ بشری میں سے نہیں جو اُس کی طرف بقدر ضرورت توجہ ہو اُس کی کثرت یا دو کا باعث بجز محبت یا خوف کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اور جن خیالات کا باعث محبت یا خوف ہو تلے سب جانتے ہیں کہ اُن کی جگہ بجز تہہ دل کے اور کہیں نہیں ہوتی۔ وہ اوپر کا خیال نہیں ہوتا کہ ادھر آیا ادھر جاتا رہا۔ چونکہ آسمان محبت یا آسمانِ خوفِ خداوندی کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں (اور نیز یہ آسمان ظاہری ہے) اس لئے اس کے اثبات سے سعدور ہوں۔ اب یہ لازم ہے کہ سخن پیش آمدہ کو تمام کر کے مطلب کو چھپڑاں جناب من! جب یہ بات واضح ہو چکی کہ جو لوگ ہر دم خداوند کریم کی یاد میں رہتے ہیں اور بعد مرنے کے اُن کوئے خیالاتِ دنیاوی پیش نہیں آتے اور پُرانے خیالات بھی بعد عرصہ دراز کے محو ہو جاتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے خیالاتِ دلی کی وضاحت اُس سے زیادہ ہونی چاہئے کہ خواب میں ہم کو تم کو اپنے خیالات میں ہوتی ہے۔ کیونکہ خواب میں ہوا اس کے کہ حواسِ خمسہ معطل ہو جاتے ہیں اور کونسا پُرانا خیال دل سے محو ہو جاتا ہے۔ ماسوا اس کے ایک بدن ہی کے تعلق کی کدورتِ دل کے مکر کرنے کے لئے کافی ہے میل کچیل پانخانہ پیشاب سے جب طبیعت ایسی مکر پریشان ہوتی ہو (کہ سب جانتے ہیں) تو بدن تو ان سب کی اصل ہے اس سے طبیعت کیونکر مکر راور پریشان نہ ہوگی۔ ہاں یہ کدورتیں اگر جاتی ہیں تو بعد مرگ ہی جاتی ہیں خصوصاً اُن لوگوں کے نزدیک جو تکلیف نزع اور بول قبر اور ہولِ محشر کے قائل ہیں۔ اس مذہب کے مطابق یہ دقائقِ خیالاتِ دنیا کے ساتھ ایسی نسبت رکھتے ہیں جیسے میل دور کرنے کے لئے حتم میں نہانا اور بدن کا ملوانا۔

الفقہ جب یہ پرگندگی اور پریشانی جو مانع وضاحت ہے تو اچھے لوگوں کے دلوں میں جو خیالِ خداوندی ہے اُس کی وضاحت خواب کے خیالات کی وضاحت سے تو کیا ان آنکھوں سے دیکھنے کی وضاحت بھی زیادہ ہونی

چاہئے۔ کیونکہ دنیا میں جاگنے کی حالت میں زیادہ تشویشیں ہوتی ہیں اور وہ تشویشیں بالیقین بعد مرگ کے ہر تسخ ہو جائیں گی۔ اگر اول میں احتمال خیالات دنیاوی کے باقی رہنے کا ہے بھی تو ان لوگوں کے حق میں ہے جو حقیقت دنیا میں ڈوبے ہوئے تھے۔ ان کو اگر ذرا دنیا کا صدمہ ہو اور اسی کا خیال امنگیر دل ہے تو ہم انکار بھی نہیں کرتے۔ پر یہ بھی تو نہیں کہتے کہ ان کو بھی دیدار خداوندی ہونا چاہئے۔

اس تقریر سے چند فائدے حاصل ہوئے۔ (۱) اول تو یہ کہ خواب میں دیکھنے اور سننے سے بخوبی واضح ہو گیا کہ آنکھ اور کان حقیقت میں دل ہی میں ہیں۔ (۲) دوسرے یہ کہ پریشانی طبع یا کسی دوسری طرف طبیعت کا لگاؤ دیکھنے اور سننے وغیرہ سے مانع ہے کیونکہ دیکھنا اُس رتبہ کو کہتے ہیں کہ خوب طرح سے وضاحت ہو جائے۔ سو وضاحت کا ہونا ایسے وقت میں ممکن نہیں۔ ایسے وقت میں تو اگر ایک چیز آنکھ کے سامنے بھی آجائے تو وضاحت تو درکنار سرے سے نظر ہی نہ آئے۔ بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ آدمی اپنے کسی خیال میں ڈوبا ہوا بیٹھا ہوتا ہے اور اُس وقت اتفاق سے کوئی چیز سامنے کو گذرتی ہے یا کوئی ہنگامہ یا کوئی بات پیش آتی ہے جس کی اندھون بہروں کو بھی اطلاع ہو جاتی ہے پر اُس کو خبر نہیں ہوتی۔ (۳) تیسرے یہ کہ اگر کسی چیز کا تصور دل میں ہو اور پھر وہ چیز سامنے آجائے تو وہ تصور واضح ہو جائے گا۔ تو معلوم ہوا کہ سامنے آنے سے فقط وضاحت بڑھ جاتی ہے ورنہ دیکھنے کے وقت بھی وہی تصور ہوتا ہے۔ پر کہیں تصور اور وضاحت ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے کوئی چیز اچانک بے تصور سابق کے سامنے آجائے۔ کہیں وضاحت بعد تصور کے ہوتی ہے جیسے پہلے سے کسی خیال میں بیٹھا تھا پھر وہی خیال پیش نظر آ گیا۔

اب ہم اگر یوں کہیں کہ ان آنکھوں سے بھی دیدار خداوندی ممکن ہے تو کچھ محال نہیں کیونکہ اگر ہم خداوند کریم کو (جیسا وہ ہے) سارے عیوب اور آثار مخلوقیت سے مثل جسمیت شکل رنگ مکان زمان وغیرہ سے منزہ اور جامع جمیع کمالات تصور کریں۔ پھر بھی تو بمقتضائے تقریر سابق اُس کا تصور اسی قسم کا ہو گا جیسا دیکھنے کی چیزوں کا تصور ہوتا ہے۔ سو اگر وہ ذات موصوفہ بایں صفات سامنے آجائے تو بیشک وضاحت بڑھ جائے۔ اور تصور کا دیدار ہو جائے۔

رب العزت کے سامنے ہونے کے معنی | باقی رہی یہ بات کہ خدا کے مکان سے منزہ ہونے اور پھر سامنے آنے کے کیا معنی۔ سامنے آنے کے لئے تو ضرور ہے کہ سامنے کے مکان میں ہو۔ سو اس کا یہ جواب ہے کہ یہ بات کہ سامنے اُسی کو کہا کرتے ہیں جو سامنے کے مکان میں ہو ہر جگہ نہیں بن پڑتی۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جسم کے سامنے ہونے کی تو ہم نے مانا یہ معنی ہیں کہ سامنے کے مکان میں ہو۔ مگر سامنے کا مکان جو سامنے ہے وہ کس مکان میں ہے؟ جب مکان اور جہت بے مکان بے جہت کے سامنے ہیں اور نظر آتے ہیں اگر خدا تعالیٰ بھی بے مکان اور بے جہت سامنے ہو اور نظر آئے

تو اتنا انکار کیوں ہے۔ ۹۔ اور اگر کوئی نا انصاف یوں کہے کہ مکان اور جہت نظر نہیں آتے بلکہ جیسے چھت وغیرہ کو دیکھ کر اوپر ہونا چھت وغیرہ کا کچھ لیتے ہیں یعنی اوپر ہونا یا نیچے ہونا کوئی جدی چیز نہیں جو جدی نظر آئے ایسے ہی جسم کو دیکھ کر مکان اور جہت کو سمجھ لیتے ہیں۔ تو اول تو یہ قیاس غلط ہے کیونکہ چھت کو اوپر ہونا کچھ لازم نہیں جب ہم چھت کے اوپر ہوں تو اس وقت چھت نیچے ہو جاتی ہے بخلاف جسم کے کہ اس کو جہت اور مکان لازم ہے۔ کبھی یہ دونوں اس سے جدا نہیں ہوتے۔ اور اگر ہم بیاس خاطر معترض اپنے دل میں کچھ سمجھ کر اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تب بھی اس بات میں کچھ خلل نہیں آتا۔ کیونکہ گفتگو فقط سامنے ہونے میں بھی ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مکان اور جہت باوجودیکہ مخلوق ہیں سامنے ہیں اور پھر مکان سے اور جہت منظرہ ہیں تو خداے کریم تو خالق ہے اگر سامنے ہو اور پھر مکان اور جہت منظرہ ہو تو کیا عجیب ہے۔

توحید اور امکان لا مکان اس سے یہ ثابت ہو کہ عالم کو جس وجہ سے لحاظ کیجئے کہیں کہیں اس کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ مکان کی رو سے دیکھئے تو جو اس قسم کی مخلوقات ہیں سب کے سب مکان کے محتاج ہیں۔ پر خود مکان کسی دوسرے مکان کا محتاج نہیں۔ اور زمان کی رو سے دیکھئے تو سب اس قسم کے چیزیں زمان کی محتاج ہیں پر خود زمان کسی دوسرے زمانہ کا محتاج نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس گرمی کے لئے کوئی اور گرمی نہیں اور سردی کے لئے کوئی اور سردی نہیں ایسے ہی یوں سمجھنا چاہئے کہ خدا کے لئے کوئی اور خدا نہیں۔

اور بلکہ اور وجہ ان سب باتوں کی یہ ہے کہ جو چیز اپنی اصل اور حقیقت زائد ہوتی ہے اس میں دوسرے کی احتیاج ہو ا کرتی ہے جسم کی حقیقت سے مکان اور زمان زائد ہیں سو اس کو ان کی احتیاج ہوئی۔ اور وہ ان کی اپنی اصل اور حقیقت سے زیادہ نہیں جو یہ بھی مکان اور زمانہ کے محتاج ہوں۔ اس سے ہم یوں قیاس کرتے ہیں کہ تمام عالم کے وجود کا سلسلہ بھی کسی ایک ہی پر منقطع ہوتا ہے کیونکہ یہ سب اپنے وجود میں اس کے محتاج ہیں اور اس کا وجود پاک ان سب کو محیط ہے اور وہ اصل وجود ہے اس لئے کہ عالم کا وجود اس کی اصل اور حقیقت سے زیادہ ہے مثلاً آدمی کہ اس کی آدمیت اور چیز ہے اور اس کا وجود اور چیز ہے۔ ورنہ وہ ہمیشہ سے ہوتا اور پھر کبھی معدوم نہ ہوتا کیونکہ اگر یہ عین وجود ہوتا تو جیسے زمانہ کے زمانے نہ ہونے اور مکان کے مکان نہ ہونے کے کوئی معنی نہیں ایسے ہی اس کے بھی وجود نہ ہونے یعنی معدوم ہونے کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ مثال واضح اس کی یہ ہے کہ نور اپنے آپ روشن اور اوروں کو روشن کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم اپنے آپ خود موجود ہے اور اوروں کو خود موجود کر دیتا ہے۔

صفات الہی

اس کے بعد ہم کو ایک لطیفہ اور بھی معلوم ہو کہ مخلوقات میں جو جو کمالات ہوں گے وہ سب خداوند کریم

میں ہونی چاہئیں۔ مثلاً بندہ میں دیکھنے اور سُننے اور بولنے کا کمال ہے اور قدرت اور اختیار اور ارادہ اور صبر اور تحمل اور رحمت اور سخاوت وغیرہ جن کو سب باتفاق کمال اور خوبی سمجھتے ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ سب کے سب آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنی سے آفرود اور زائد چیزیں ہیں۔ تو موافق قاعدہ مذکورہ کے کہیں اور سوائے ہوں گے اور اُس میں اصل ہوں گے جیسے نور میں روشنی اصلی ہے اور اُوروں میں نور کے سبب سے روشنی آگئی ہے سو ایسی چیزیں سوائے کمالات خداوندی کے اور کیا ہوں گے اور یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے کیونکہ جو چیز اپنے پاس نہیں ہوتی وہ دوسروں کو نہیں دے سکتے۔ پس ماجرِم جو کمالات مخلوق میں ہیں وہ سب خالق میں ہوں گے۔ مثلاً نور آفتاب کہ یہ ایک کمال اور خوبی ہے اور یہ کمال اُس کا سبب ہے کہ سب اہل عقل کے نزدیک اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ وہ مخلوق ہے اور مخلوقات میں کوئی کمال اصلی نہیں خالق کا دیا ہوا ہے۔ اگرچہ یہ نور نسبت اور اشیاء کے جو آفتاب سے متور ہوتے ہیں اصلی ہے تو اس صورت میں بیشک خدا کی طرف سے اس کو ملا ہوگا اور جب یہ نور خداوند کریم کی طرف سے ملا تو بالضرور اُس میں نور پہلے سے ہوگا۔

عجیب نتیجہ | اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آتی یعنی جو چیزیں قابل دیکھنے کے ہیں اپنی نظر آنے میں آفتاب وغیرہ کے نور کی محتاج ہیں گریباً نکل اندھیرا ہو تو کوئی چیز نظر نہ آئے پر آفتاب مثلاً اپنے نظر آنے میں کسی اور آفتاب یا چراغ وغیرہ کا محتاج نہیں کیونکہ آفتاب نور نسبت در دیوار وغیرہ کے اسی ہے اور در دیوار زمین آسمان کا نور اور روشنی (یعنی دھوپ یا چٹنا کچھ چاند نا ہو) وہ آفتاب کا طفیل ہے۔ تو جس خدا کا نور آفتاب سے بھی زیادہ اصلی ہے وہ اپنے نظر آنے میں کسی اور کے نور کا محتاج نہ ہوگا بلکہ آفتاب سے بھی زیادہ نظر آئے گا۔

منکرین دیدار کا رد اور رویت کی شرطیں | اس تقریر سے اہل فہم کو واضح ہو گیا ہوگا کہ دیکھنے کے لئے جو دو شرطیں مشہور ہیں ایک تو سامنے کے مکان یعنی جہت میں ہونا۔ دوسرے نور آفتاب وغیرہ کا ہونا یہ دونوں شرطیں ظاہر میں بھی اُنھیں چیزوں کے دیکھنے کے لئے ضرور ہیں کہ جو مکانی ہیں اور اپنی اصل سے نورانی نہیں۔ اور بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں شرطیں (اُن چیزوں مذکورہ میں بھی اُن کے) دکھلائی دینے کی شرطیں ہیں دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں۔ چونکہ خداوند کریم مکان کے احاطہ میں نہیں بلکہ خود مکان ہی اُس کے احاطہ میں ہے اور پھر اپنی ذات سے نورانی ہے تو اُس کے دیدار کے لئے یہ شرطیں کرنی اور پھر اس وجہ سے کہ ان شرطوں کا وجود خدا کی ذات میں محال ہے اُس کے دیدار کو محال کہنا سخت کج فہمی اور گستاخی کی بات ہے۔ ایسے لوگوں سے کچھ عجیب نہیں کہ خدا کے دیدار کے محال ہونے کے نتیجے میں خدا کے مینا ہونے سے بھی انکار کر بیٹھیں بلکہ محال کہنے لگیں۔ کیونکہ جب دیکھنے کے لئے یہ ضرور ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جس کو دیکھتا ہے آمنا سامنا ہی ہوا کرے اور سامنے ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ جس کو دیکھتا ہے وہ سامنے کے مکان میں ہو تو اس صورت میں لازم ہوا

کہ دیکھنے والا اُس کے سامنے کے مکان میں ہو جس کو دیکھتا ہے۔ کیونکہ آگے سامنے ہونا اور آگے پیچھے ہونا اور میں بائیں ہونا اور اوپر نیچے ہونا تو دونوں ہی طرف سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں خدا کا بصیر ہونا بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ وہ ہمارے تمھارے سامنے کے مکان میں ہو اور چونکہ خداوند کریم کا ہمارے تمھارے طرح کسی مکان میں ہونا محال ہے تو ان لوگوں کے نزدیک بصیر ہونا آپ محال ہوا۔ ایسی بات کے وہی لوگ قائل ہو سکتے ہیں جو مخلوقات کو خدا سے افضل بتلائیں ایسے لوگ جو عقل کے اندھے ہیں اگر دعویٰ ہاں اللہ منہا خدا کو نابینا بتلائیں تو ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں مگر یہ بات اوپر واضح ہو چکی ہے کہ جو کمالات مخلوقات میں متفرق ہیں وہ سب خالق میں مجتمع ہونی چاہئیں سو خدا کا بصیر ہونا ضروری ہے۔

صفات ایزدی غیر محدود۔ بلکہ اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اُس کے کمالات کچھ وہی نہیں جو مخلوقات میں منتشر ہیں اُس غیر متکرم غیر متکلیف ہیں۔ کے کمالات بھی ویسے ہی متحد بے پایاں اور بے کم و کیف ہیں۔ جیسے اُس کی ذات بحدہ و بے پایاں اور بے کم و بے کیف ہے۔ (۱) اُس کی ذات کے بے پایاں وغیرہ ہونے کی تودلیں یہ ہے کہ اگر وہ کسی حد کو بویں آجائے یا کم و کیف اُس کا احاطہ کرے تو خداوند کریم خدا کا ہے کہ وہ اور وہ اور وہ کم و کیف ہی خدا ٹھہرے۔ اور اُس کے کمالات کے بحدہ و بے پایاں اور بے کم و کیف ہونے کے جدی جدی کے بھی اور مجموعہ کے بھی قطع نظر اس کے کہ اور کسی چیز کا کیا مقدور کہ خدا کے اوصاف کو قابو میں لے آئے ورنہ پھر وہ خدا کے کمالات ہی کیا ہوئے۔ (۲) ایک یہ بھی وجہ ہے کہ ہم بنی آدم وغیرہ میں دیکھتے ہیں کہ تناسب اعضا کے لئے (جو خوبی جملہ لوازم حسن جمال بدن کی ہے) یہ ضرور ہے کہ جیسا بدن ہو ویسے ہی اعضا ہونے چاہئیں۔ ایسے ہی خوبی روح کے لئے تناسب کمالات (یعنی ان کمالات کا ہونا چاہئے جو اس روح کو مناسب ہوں) اور وہ بھی پورے اگر انسان کی روح میں بعض کمالات انسانی نہ ہوں یا ہوں تو پورے پورے نہ ہوں تو اُس کو کوئی خوبی نہیں سمجھتا۔ اسی لئے عظم حکم سخوت قروت شجاعت وغیرہ کی سب تعریفیں کرتے ہیں اور اگر کوئی شخص مثلاً اخلاق میں مثل کتے کے اور جہل میں مثل گدھے کے ہو تو اُس کو گدھا اور کتا ہی کہیں گے۔ جب یہ بات قرار پائی تو ذات بحدہ و بے پایاں کے مناسب کمالات بھی بحدہ و بے پایاں ہی ہونے چاہئیں ورنہ نعوذ باللہ خداوند کریم کچھ قابل تعریف نہ ہو گا۔ مگر بلحاظ اس کے کہ ہمارے کمالات ذاتی مثل بینائی و شنوائی وغیرہ کے ہمارے پیدا کئے ہوئے نہیں۔ اُس کے کمالات اور صفات کو بھی ہم یوں ہی کہتے ہیں کہ اُس کے پیدا کئے ہوئے نہیں۔ ورنہ قطع نظر اسکے کہ در صورت مخلوق ہونے ان کمالات کے خداوند کریم کا جاہل ہونا اور اندھا ہونا مثلاً پہلے پیدا کرنے علم اور بصیر کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ عیب ہیں اور عیب کا ذات خداوندی کے پاس تک بھی پھسنا ممکن نہیں) یہ بات یوں بھی تو مقتضائے تقریر سابق غلط ہے۔ کیونکہ ثابت ہو چکا کہ خالق میں

اُس بات کا ہونا ضرور چاہئے جس کو پیدا کرتا ہے۔ سو اگر کمالاتِ خداوندی کو کوئی احمق مخلوق ہی بتائے تب بھی پہلے سے اُس میں یہ کمالات ہوں گے۔ ہمارا مطلب بہر طور ثابت ہو گیا۔

صفاتِ الہیہ کے متعلق خدِ مشابہت

یہاں اگر چند خدشے بہت مشکل پیش آئے خدا ہی حل کرے تو حل ہوں۔ بہر حال بنامِ خدا اُن کو لکھتا ہوں اور منتظر ہوں کہ اُن کا جواب یا جو کچھ حقیقت الامر ہو منکشف ہو جائے اور خداوند کریم اس مشکل سے نجات دے اور سیدھی راہ بتلائے۔ (۱) خدشہ اول تو یہ ہے کہ کمالاتِ خداوندی اگر مخلوقِ خدا نہ ہوں گے تو خوب کسی کے موجود کئے موجود ہوں گے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ اُن کو بھی خدا کہیں۔ کیونکہ خدا کے یہی معنی ہیں کہ خود موجود ہو۔ اور جب کمالاتِ خداوندی جو بے انتہا ہیں خدا ٹھیکے تو بے انتہا ہی خدا بھی ہوئے اس صورت میں توحید کا پتہ نہ رہے گا۔ حالانکہ بڑی دھوم دھام سے پہلے توحید ہی کو ثابت کیا ہے۔

(۲) خدشہ دوسرا یہ ہے کہ تقریرِ سابق سے کچھ ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم تمام عالم کو محیط ہے تو اول تو یہی سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ محیط ہونے کے تو بظاہر یہ معنی ہیں کہ خداوند کریم عالم کا ظن ہو اور عالم اُس کے اندر ہو۔ اور یہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ ظرفِ مظروف ہونا اجسام کا کام ہے اور خداوند کریم جسم ہونے سے منزہ ہے۔ پھر اُس پر اگر محیط ہے تو کیا وجہ ہے کہ دیکھنا اُس کا کچھ محال نہیں چنانچہ ابھی ثابت ہوا ہے اور سب کے چاروں طرف محیط بھی ہے۔ اور پھر نظر نہیں آتا۔ ایسی صورت میں تو یہ لازم تھا کہ جب آنکھ اٹھا کر دیکھا کرتے خدا کو دیکھ لیا کرتے۔ (۳) تیسرا خدشہ یہ ہے کہ جب کمالات اور صفاتِ خداوندی مخلوق نہ ہوئے اور اُن کا وجود ہمیشہ ہمیشہ سے ہوا تو لازم آئے گا کہ پیدا کرنا اور رزق دینا اور رحم فرمانا اور بولنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں اور یہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتا۔ کیونکہ پیدا کرنے یا رحم فرمانے وغیرہ کے واسطے تو ضرور ہے کہ ایک پیدا کرنے والا اور رحم کرنے والا وغیرہ ہو۔ دوسرا وہ ہو کہ جس کو پیدا کیا اور جس پر رحم فرمایا۔ سو اگر پیدا کرنا اور رحم کرنا وغیرہ قدی ہوتے تو جو ہم اُس کے پیدا کئے ہوئے اور موردِ لطف و رحم ہیں ہم بھی قدیم سے ہوتے۔

ان سب باتوں میں سے کلامِ خداوندی اگر قدیمی ہو تو (۴) اس کے کہ جن سے کلام کیا اُن کو قدیمی ہونا چاہئے اور یہ محال ہے۔ کیونکہ خدا کے سو کوئی چیز بھی ہو سب مخلوق ہیں اور مخلوق کے لئے ضرور ہے کہ خالق سے پیچھے ہو۔ ایک بڑی دشواری یہ پیش آئے گی کہ کلام تو ایسی چیز ہے کہ ادھر اُس سے فارغ ہوئے ادھر معدوم ہو گیا۔ بلکہ جو جزو اس کا موجود ہوتا جاتا ہے مٹا معدوم ہوتا جاتا ہے۔ اور معدوم ہونا مخلوقات کی شان سے ہے جب وہ مخلوق ہی نہیں تو یہ بات کیونکر بنے گی۔ (۵) چوتھا خدشہ یہ ہے کہ مخلوقات میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعضی بعضی بڑی صفتیں بھی ہیں بلکہ اکثر بڑی ہی ہیں یعنی وہ شانِ خداوندی کے لائق نہیں اور وہ بھی

مثلاً اچھے اوصاف کے اہل اور ذاتی نہیں ان کی اہل سے زیادہ ہیں تو وہ بھی مثل تقریر سابق کے خدا ہی کے گھر سے ملے ہوں گے۔ اور خدا میں یہی ہونے چاہئیں اور یہ کیونکر ہو سکے کہ خدا میں بُرائیاں ہوں۔

ان چاروں خدشوں نے بہت گھبرا یا دل نادان جب بہت چکر ایا تو بجز اس کے اور کچھ نہ سوچی کہ خداوند حقیقی سے التجا کی کہ الہی تو سب نیک بد کی دعا قبول فرماتا ہے اور ہر اچھے بُرے کی حاجت برپا ہے ان مضامین باریک س میں میری مولیٰ عقل کام نہیں کرتی جب تک دور بین فیض رثانی میری آنکھ سے نہ لگے ان باتوں کی حقیقت مجھ کو معلوم نہ ہوگی۔

مجل جواب | سو قربان جائے اپنے خدا بے نیاز کے کعبہ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی جو خود بخود قلم اٹھانے کی جی میں آئی اور دل میں یہ سمائی کہ نشانِ خدشوں کا فقط اتنی ہی بات ہے کہ خدا کی ذات کو اپنی ذات پر اور خدا کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیا ہے اور یہ سخت نادانی کی بات ہے۔ ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے خدا تو دیکھنا۔ پیشاب کو پیشاب پر بدبو وغیرہ میں قیاس کر سکتے ہیں پر گلاب کو پیشاب پر قیاس نہیں کر سکتے۔ مردہ کو مردہ پر بے حس حرکت پڑے سہنے میں قیاس کر سکتے ہیں پر زندہ کو مردہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ آندھیرے کو آندھیرے پر رنگ و روپ و شکل و صورت کے نہ معلوم ہونے میں قیاس کر سکتے ہیں پر نور کو اھیرے پر اس امر میں قیاس نہیں کر سکتے۔ دیوانے کو دیوانے پر حرکات بیہودہ میں قیاس کر سکتے ہیں پر عاقل کو دیوانے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

الغرض کہاں تک گناؤں۔ عقل چاہئے ایسی مثالوں سے عالم بھرا ہوا ہے قیاس وہاں جاری ہوتا ہے جہاں کسی طرح کی مشابہت ہو۔ مخلوقات کو خدائے بے مثل سے کچھ مشابہت نہیں اگر وجودِ علم حیات وغیرہ میں کچھ مشابہت ہے بھی تو وہ برائے نام ہے حقیقت میں اس سے بھی کم ہے کہ جو دن کو زمین کی روشنی سے اور چمک کو آفتاب کی روشنی کے ساتھ ایک مشابہت ہے سودہ بھی سب جانتے ہیں کہ آفتاب ہی کا پر توہ ہے ورنہ اہل میں زمین کو آفتاب سے اتنی بھی مناسبت نہیں اور دھوپ کے سبب جو ایک مشابہت حاصل ہوتی ہے سو کھنے ہی کو ہے ورنہ زمین کی چمک کہاں اور آفتاب کا نور کہاں۔

چونکہ آفتاب سے اور عالم کا منور ہونا۔ خداوند کریم سے اور موجودات کے موجود ہونے پر فی الجملہ مطابق ہے اور ایک مثال عمدہ ہے تو ہم یوں کہتے ہیں کہ جیسے اشیاء منورہ میں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں ایسے ہی موجودات میں خدا کا کوئی ثانی نہیں۔ اور اسی مثال کے وسیلہ سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوا کہ جیسے آفتاب کا نور تو آندھیرے کو کھودیتا ہے اور ستاروں کے نور کو محو کر دیتا ہے یہاں تک کہ اُس کے سامنے (باوجود موجود ہونے کے) دن کو نظر نہیں آتے پُر اور ایسی کوئی چیز نہیں جو آفتاب کے نور کو محو کرے یا مثل آندھیرے کے

نیست و نابود کر دے۔ ایسے ہی خداوند کریم کے وجود کے سامنے کسی کا وجود کچھ ہستی نہیں رکھتا وہ اگر تجلی فرمائے تو سب موجودات موجود رہیں اور بچھڑو ہو جائیں اور ایسے ہی وہ عدم کو مٹا دیتا ہے پر اس کا کوئی محو کرنے والا یا مٹا دینے والا نہیں۔

فائدہ (نوراحی غلمت) | باقی اگر کسی کے دل میں یہ شبہ گزرتا ہے کہ اندھیرا بھی تو چاند نے کوٹھا دیتا ہے ایسا ہی عدم بھی وجود کو مٹا دیتا ہے۔ تو یہ شبہ سبب کم فہمی کے پیدا ہوتا ہے۔ مٹا دینے کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک چیز اپنی جگہ قائم ہے۔ پھر دوسری چیز اس کو کھو دے اور معدوم کر دے نہ یہ کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ چلی جائے سو اندھیرا اگر کسی مکان میں ہو اور وہاں دیا سلائی سے مثلاً آگ روشن کر لیجئے تو وہ اندھیرا وہیں کا وہیں معدوم ہو جاتا ہے اور دھیرا دھیر کہیں نہیں چلا جاتا۔ البتہ جب چراغ وغیرہ کو ایک مکان سے اٹھا لیجئے تو چاند نادوسری جگہ چلا جاتا ہے۔ یہاں چراغ کل کر لیجئے تو نیچے سے اندھیرا نکل آتا ہے۔ پر ایسا نہیں ہوتا کہ چاند نادوہیں کا وہیں رہے یعنی چراغ وغیرہ روشن رہے اور پھر اندھیرا آدباٹے۔ اور ہم اس کی یہ ہے کہ چاند نا ایک شے موجود ہے اور اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ القصہ جیسے خداوند کریم کا کوئی مماثل بھی نہیں ایسا ہی اس کا کوئی مقابل بھی نہیں اس لئے نہ بالکل خدا کو کسی دوسرے پر یا کسی دوسرے کو خدا پر کسی بات میں قیاس کر سکتے ہیں ایسے قیاس سے انکار کر سکتے ہیں کہ جس کی وجہ سے مخلوقات اور مخلوقات کے کمالات کا خداوند کریم اور خداوند کریم کے کمالات کا پر تو وہ ہونا بھی غلط ہو جائے نہیں تو مخلوقات نہ رہیں گے بلکہ خدا کے مقابل دوسرے اور خدا ہو جائیں گے۔ ہاں مخلوقات کو اپنے خالق سے اور ان کے اوصاف کو اس کے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت ہے چنانچہ مثال سابق مرقع ہو چکا۔ خدشات اربعہ کا مشرح رد | اب لازم یہ ہے کہ شرح اس جہاں کی دایسی طرح کہ جس سے جوابات خدشات مذکورہ کے تفصیل و ترتیب معلوم ہو جائیں، بیان کرنی چاہئے۔

مشفق من! (۱) اول تو ہمارے تمھارے اوصاف کا وجود ہمارے تمھارے وجود کے سوا نہیں ورنہ وہ ہمارے اوصاف کیوں کہلاتے بلکہ مثل اور اشیا کے وہ بھی ایک جدی چیز تھے جیسا درود یوار کو ہم سے کچھ علاقہ نہیں۔ ایسا ہی اُن کو بھی ہم سے کچھ علاقہ نہ ہوتا بلکہ ایک وجود سب کو گھیرے ہوئے ہے ایسے ہی صفاتِ خداوندی کو سمجھنا چاہئے گو بے انتہا ہوں۔ پر ایک وجود سب کو گھیرے ہوئے ہے۔

ہاں اتنا فرق ہے کہ ہم تم میں تو ہماری ذات ہمارے اوصاف کو لئے ہوئے اور گھیرے ہوئے ہے اور کسی
کہا کرتے ہیں "فلانے شخص میں یہ وصف ہے" اور یوں نہیں کہا کرتے کہ "فلانے وصف میں وہ شخص ہے" اور
ان سب کو وجود محیط ہے چنانچہ کہا کرتے ہیں کہ "فلانے شخص یا فلانی بات وجود میں آئی اور یوں نہیں کہا کرتے

۱۷ یعنی ذات اور ہے اور وجود اور۔ اور صفات اور۔ پھر وجود ذات کو گھیرے ہوئے ہے اور ذات صفات کو اور خداوندی بارگاہ میں ۴

کہ ”وجود فلاں شخص یا فلاں بات میں آیا۔“

اور خداوند کریم کی ذات بابرکات اُس کے اوصاف کو محیط ہے پر اُس کی ذات کو کوئی اور وجود خارجی محیط نہیں بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے۔ اسی کا وجود آدموں کو محیط ہے۔ جیسے آفتاب کو کسی کا نور نہیں پہنچتا بلکہ اُس میں سے نور نکلتا ہے اور آدموں کو پہنچتا ہے۔ حال یہ کہ خداؤں کا متعدد ہونا بیشک محال ہے پر خداؤں کے متعدد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر کوئی اپنا جدا وجود رکھتا ہو۔ یہ بات صفات خداوندی میں اگرچہ وہ مثل ذات خداوندی کے قدیمی ہوں، ہرگز نہیں اُن سب کا ایک ہی وجود ہے۔ (۲) یا یوں کہئے کہ بسا اوقات ذات ایک ہی ہوتی ہے پر بلحاظ اشیاء متعدد وہ کے اُس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ اور کسی کا بھائی اور کسی کا خاوند اور کسی کا چچا کسی کا بھتیجا کہلاتا ہے اور پھر بھی اُس کے ایک ہونے میں فرق نہیں آتا۔ ایک ایک ہی رہتا ہے۔ ایک کے بہت نہیں ہو جاتے۔ جب مخلوقات میں باوجود کثافت کے یہ بات ہے تو خداوند کریم جو بدرجہ اتم لطیف ہے اس میں کیونکر یہ بات جائز نہ ہو۔ کیونکہ کثیف چیزوں میں نسبت لطیف کے تعدد اور معانرت زیادہ ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ہاتھ اور چیز ہے اور پاؤں اور چیز ہے کان اور چیز ہے ناک اور چیز ہے یا اینہما روح وہی ایک ہے۔ چنانچہ عقل والے سب جانتے ہیں۔ اور دیوانوں سے کلام نہیں۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ جسم کثیف ہے اور روح لطیف ہے۔

حاصل اس تقریر کا یہ نکلا کہ وہی ایک ذات خداوندی ہے کہ کسی وجہ سے وہ خالق ہے اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے (علیٰ ہذا القیاس) غرض خدا کی ذات و صفات بندوں کی ہی ذات و صفات نہیں۔ (۳) یا یوں سمجھئے کہ آفتاب وقت طلوع کے بڑا نظر آتا ہے۔ اور سرخ مثل انگارے کے اور بے شعل معلوم ہوتا ہے اور جب بلند ہوتا ہے تب سفید اور چھوٹا اور با شعاع ہو جاتا ہے اور پھر قریب غروب کے زرد بن جاتا ہے۔ ان سب صورتوں میں یوں ہی کہتے ہیں کہ آفتاب کو دیکھا۔

الحاصل جیسے آفتاب باوجودیکہ سب بالیقین جانتے ہیں کہ اُس کا کوئی رنگ متعین ہے اور پھر مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتا ہے اور طرح طرح سے تجلی کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم بھی ایک ذات واحد ہی ہو کہ اُس میں اصلاً تعدد نہ ہو۔ پر تجلیات متعدد رکھتا ہو اور ان تجلیات سے کام صفات کا نکلتا ہو۔ اس تقریر کا حاصل یہ ہو گا کہ تجلیات مختلفہ کے باعث ہم تم میں صفات اور کمالات مختلف پیدا ہو گئے ہیں۔ ورنہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا فیض ہے۔ اور ایک چیز کی متعدد تجلیوں اور مختلف فیض رسانی کی واضح مثال یہ ہے کہ شمع کو اسی لاشیں میں روشن کیجئے کہ جس کے چاروں آئینے مختلف رنگ کے ہوں۔ پھر ہر طرف جدی نظر ڈالئے تو بیشک شمع ہر طرف میں ایک جیسے ڈھلے گئے ہوئے نظر آئے گی۔ اور چاندنا بھی جو اُس کا فیض ہے ہر طرف میں جدی ہی طرح کا ہو گا۔

صفاتِ ایزدی لا بعین لا غیر میں

(یعنی نہ بعینہ خدا ہی ہیں نہ بالکل خدا سے مختلف)

اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی وہ یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے ایسی نسبت رکھتے ہیں کہ نہ ان کو بعین ذات کہہ سکیں نہ غیر ذات اس لئے کہ شمع جو سبز یا سُرخ وغیرہ آئینوں میں نظر آتی ہے تو بیشک اُس رنگ پر نہیں ہوتی جو اُس کا رنگ اصلی ہے بلکہ اُس کا رنگ سُرخ یا مائل یا سبزی مائل تو ہے تو اس وجہ سے عین کہنے کی جرات نہیں ہو سکتی اور چونکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آئینہ میں جو شمع ہے وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور بحال خود ہے کچھ آئینہ کا رنگ کٹ کر شمع سے لاحق نہیں ہو گیا اور یہ بھی نہیں ہوا کہ وہ پڑھ میں ہو گئی ہے اور دوسری کوئی اور شمع کسی اور نے روشن کر دی ہے اور وہ نظر نہیں آتی۔ اسی لئے اُس کو غیر نہیں کہا جاتا۔ اگر اس مثال میں کسی کو شبہ ہو کہ شمع جو سُرخ آئینہ میں ہے گو اپنے رنگ اصلی کی نسبت فی الجملہ سُرخ نظر آتی ہے تو وہ فقط ایک خیال ہی خیال ہے۔ ورنہ حقیقت میں تو شمع اپنے رنگ پر ہے ہاں آئینہ سُرخ البتہ ہے اور صفات کی مثال تو پوری جب ہوتی کہ سُرخ رنگ جو نظر آتا ہے حقیقت میں شمع ہی میں پیدا ہو جاتا جیسے صفات کہ حقیقت میں ذات کے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں۔

تو جواب اس کا اول تو یہ ہے کہ سُرخ یا سبز چیز اُس کو کہتے ہیں کہ سُرخ یا سبز معلوم ہو۔ اور اگر تسلیم کریں کہ شمع کا رنگ (جو سُرخ آئینہ وغیرہ میں نظر آتا ہے) ایک خیال ہی خیال ہے اُس کا کچھ وجود نہیں تو اُس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسا وجود نہیں جیسا شمع کے اصلی رنگ کا جو اس کے ہم بھی قائل نہیں اور یہ معنی تو نہیں کہ کسی طرح کا بھی وجود نہیں کیونکہ معلوم ہونا دمثل بیٹھنے کھڑے ہونے وغیرہ کے بے وجود کے نہیں ہو سکتا۔ کسی طرح کا وجود ہی اصلی ہو یا خیالی۔ اگر کسی آدمی کا وجود اصلی ہو گا تو اُس کا بیٹھنا اٹھنا بھی اصلی ہو گا۔ اگر خیالی ہو گا تو بیٹھنا اٹھنا بھی خیالی ہو گا۔

علیٰ ہذا القیاس صفاتِ خداوندی کو سمجھو کہ اُن کا وجود بھی مثل ذاتِ خداوندی کے اصلی نہیں خیالی ہے۔ پر درگاہِ خداوندی کا خیالی وجود بھی ہمارے تمھارے اصلی وجود سے ہزاروں درجے اصلی ہو گا۔
تفہیم کے لئے دو مثالیں معروض ہیں بغور لکھنا کیجئے گا (۱) اول تو یہ کہ اگر کوئی شخص کمتر سے کمتر ملازما بادشاہی میں سے بادشاہ کو مع ملازموں کے خواب میں دیکھے تو وہ خواب کا بادشاہ کو بادشاہ ہے پر اس ملازم کا ایک خیال ہے اس خیال کا وجود خیال والے کے وجود کو نہیں پہنچتا۔ (۲) دوسرے یہ کہ لاکھ کو دو لاکھ سے وہ نسبت ہے کہ جو ایک کو دو سے ہے سو اس مثال میں اگرچہ لاکھ ایک کے مقابلہ میں ہے۔ پر ہزاروں درجہ اس سے

اصلی ہو گا کہہ سکتے ہیں نہ غیر ۵۰ یعنی فرض کرو کہ صفاتِ خداوندی کا وجود خیالی ہے اور ایسا اصل نہیں جیسا کہ ذاتِ خداوندی کا ۱۲ +

کا ہوتا ہے۔ ایک تو احاطہ جسم کا جسم کو اور اُس کے رنگ وغیرہ عوارض۔ دوسرے احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو۔ تیسرا احاطہ کرنا خط کا سطح کو۔ چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو۔ پانچواں احاطہ کرنا زمانہ کا اجسام و حرکات و سکنات وغیرہ کو۔ چھٹے احاطہ کرنا رُوح کا جسم کو۔ سہا توں احاطہ کرنا وجود کاشے وغیرہ موجود کو۔ آٹھویں احاطہ کرنا قدرت کا دامن اشیاء کو جن پر قدرت ہوتی ہے (چنانچہ بولا کرتے ہیں کہ "فلانی چیز میری قدرت میں ہے اور فلانی چیز میری قدرت سے باہر ہے" سو اس بات سے عاقلوں کے نزدیک بجز احاطہ کے اور کیا معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ نویں احاطہ کرنا عقل کا معلومات کو۔ سب بولتے ہیں کہ یہ بات عقل میں آتی ہے۔ "یہ نہیں آتی" اور عقل کے احاطہ کی میں شرح کرتا پر کیا کروں کہ جگہ تنگ ہے اور وقت بھی تنگ۔ اصل مطلب میں بہت دیر ہوئی کہ ہاتھ سے چھوٹ گیا ناچار رہنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔ دسویں احاطہ کرنا امکان کا اشیاء ممکنہ کو سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات امکان میں ہے۔ یہ امکان سے خارج ہے۔ باقی اور بھی اقسام احاطہ کے نظر آتے ہیں۔ مگر منصف فہیم کی فحاشی کے لئے یہ بھی بہت ہیں۔

اب سنئے کہ جب مخلوقات خداوندی میں اس قسم کے احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطہ جسمانی اُن سے کوئی نسبت نہیں رکھتا تو اگر خداوند خالق کا احاطہ بھی ماسواہ احاطہ جسمانی کے ہو تو کیا محال ہے۔ بلکہ اُس کا احاطہ تو ایسا ہونا چاہئے کہ عقل کے احاطہ سے خارج ہو یعنی عقل میں نہ آ سکے کیونکہ ذات و صفات خداوندی کے کہنے کے سامنے پیراہن عقل بہت تنگ۔ یہ بھی اس کا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کر لیا اور ہونا کسی چیز کا معلوم ہو (بلکہ نظر آئے اور پھر اُس کی حقیقت منکشف نہ ہو)۔ اس کی ایسی مثال ہے کہ آنکھ سے آفتاب نظر آتا ہے۔ پر سبب اُس کی تیزی اور شدت چاک کے آنکھ کو یہ تاب نہیں ہوتی جو اُس کی طرف ٹکٹکی باندھ سکے چہ جائیکہ اس کی حقیقت معلوم کر سکے ایسے ہی عقل بھی خدا کو معلوم تو کر لیتی ہے پر اُس کے انوار کے سامنے خیرہ ہوئی جاتی ہے۔

غیر ازیں پے نبردہ اند کہ ہست

دور بینان بارگاہ الست

خدا کے محیط ہونے کے معنی ابہر حال احاطہ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے تو چھٹا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے یعنی رُوح کا احاطہ ذی رُوح کو یا وجود کا احاطہ شے موجود کو۔ جیسے کہ رُوح تمام بدن کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے کوئی جزو بدن اُس کے احاطہ سے خارج نہیں جس عضو کو جو کچھ اُس کے مناسب حکم کرتی ہے وہ اُس کو تسلیم کرتا ہے۔ جو کچھ بدن پر سر سے لیکر پاؤں تک اندر باہر گزرتی ہے سب کی اُس کو خبر ہے۔ اس سے زیادہ تمام کائنات خداوند کریم کے مطیع اور اُس کے آگے حاضر ہے۔ یا جیسے وجود شے موجود کو تمام و کمال گھیرے ہوئے ہے کہ اُسی سے اُس کی ہستی اور نمود ہے

ایسے ہی بلکہ اس سے زیادہ خداوند کریم کی نسبت سمجھنا چاہیے۔

اب یہاں غور کیجئے کہ احاطہ جسمانی یا مکانی یا سطحی یا خطی کی احاطہ روح اور وجود کے سامنے کیا حقیقت ہے نہ پانی پیالہ کا نہ بدن انگڑی کا نہ ہوا وغیرہ کا جو جو اُس کو اجسام میں سے محیط ہیں (مطیع ہوتا ہے نہ پیالہ اور انگڑی وغیرہ کو پانی اور بدن کی کچھ خبر ہوتی ہے (ذی القیاس) مکان کو سمجھئے بلکہ احاطہ زمانے میں بھی یہ کمال نہیں۔ باوجودیکہ احاطہ زمانی کو احاطہ جسمانی اور مکانی اور سطحی اور خطی سے ہزاروں درجہ قیمت ہے کیونکہ اُس کے ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے چھائی کہ سارا زمانہ بخلاف مکان وغیرہ کے کہ وہ سارا بھی سب کو محیط نہیں۔ القصہ جبکہ سوائے خالق کے اور موجودات میں بھی احاطہ پایا جاتا ہے تو لاجرم خدا میں بھی ہونا چاہئے نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں یہ کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو اور جب خالق میں بھی ہو تو بیشک مخلوقات کو اُسی کا دیا ہوا ہو گا۔ کیونکہ خدائے تعالیٰ کے سوا کوئی اور تو خالق ہی نہیں۔ اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے اُس کی ذات نرالی ہے کسی میں ملتی نہیں (چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے) ویسا ہی اسکا احاطہ بھی نرالا ہونا چاہئے۔ نہیں تو پھر تناسب ذات اور صفات کا (جو اوپر اُس کا ضروری ہونا ذات خداوندی میں ثابت ہو چکا ہے) نہ رہے گا۔ اب بفضلہ تعالیٰ وہ خدشہ (جو بہ نسبت محیط ہونے ذات خداوندی کے عالم کو) پیدا ہوتا تھا نچ و بنیاد سے اکھڑ گیا۔

رب العزت کیوں نظر نہیں آتا | پر غفلت کہ ”اگر وہ محیط ہے تو باوجودیکہ قابلِ دیدار ہے پھر دیدار سے کون مانع ہے“ باقی رہی۔ مگر میں جانتا ہوں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ خداوند کریم کا احاطہ جسمانی نہیں تو یہ غفلت (جو بر تقدیر احاطہ جسمانی کے پیدا ہوتے تھے اور اسی پر موقوف تھے) آپ رفع ہو گئی۔

پرمزید توضیح کے لئے اس قدر گوشگزار اہل انصاف کہ در صورتیکہ (احاطہ خداوندی احاطہ جسمانی ہو) تب بھی لازم نہ تھا کہ ہر وقت نظر ہی آیا کرتا۔ آسمان چاروں طرف محیط ہے اور پھر جب ہی نظر آتا ہے کہ کسی چیز کی اوٹ نہ ہو۔ یعنی کوئی مکان یا پہاڑ ابر وغیرہ بیچ میں حائل نہ ہوں۔ اگر آسمان بالکل ہمزگیاں تھا ہو جائے تب بھی ضرور ہے کہ یہ موانع دیدار بیچ میں نہ ہوں۔ آنکہ کے سامنے اگر ایک انگشت کی چیز بلکہ اس سے بھی کم آجاتی ہے تو آنکہ کو اُس کے کام سے معطل کر دیتی ہے۔ اس جگہ عجب نہیں کہ کسی کو غیلمان پیش آئے کہ ہم نے مانا احاطہ خداوندی احاطہ جسمانی نہیں (پر بقیہ قضائی تقریر بالا) وہ احاطہ کچھ قریب قریب احاطہ وجودی اور احاطہ روحی کے ہوا اور ان دونوں احاطوں میں تو کسی کے بیچ میں حائل ہو جانے کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ وجود میں اور شے موجود میں کچھ فاصلہ نہیں ایسے ہی روح میں اور بدن میں یہ قریب بہ بیان نہیں ہو سکتا تو جب ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ خداوند

کریم بھی مثل روح اور وجود کے بلکہ اُس سے بھی زیادہ ہر شے سے قریب ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ قابلِ دیدار بھی ہے اور نظر نہیں آتا سچ میں کوئی شے حائل ہو سکتی تو یوں بھی احتمال ہو تا کہ کسی چیز کی اوٹ میں آ گیا ہو گا۔

سودہ بات جو کہ اصل جواب ہے، عوام کے سامنے بیان کرتے ہوئے ڈرتا ہوں کبھی موافق مثل مشہور نیکی برباد گنہ لازم ہدایت کی جگہ الٹی گمراہی پھیلے پیروں لازم ہے کہ کسی اور پہلو سے مطلب کو ادا کیجئے۔

(۱) مشفق من با واقعی وجود اور شے موجود میں اور دینی ہذا القیاس روح میں اور بدن میں اس قدر قرب ہے کہ وہ سرے جسم کو دخل نہیں ہو سکتا۔ پر دیکھنے بھالنے جاننے پہچاننے کے لئے تو اتنی بات سے کام نہیں چلتا۔ ورنہ ہم کو اپنی روح اور وجود اور اپنے اوصاف اور احوال بلکہ اپنے جسم کی طرف سے ایک لحظہ کو غفلت نہ ہو اگر تھی۔ حالانکہ سب جانتے ہیں کہ خواب میں بلکہ بسا اوقات بیداری میں بھی بسبب اس کے کہ اور خیالات میں لگے رہتے ہیں پنا خیال و رہبان بھی نہیں آتا۔ معذرت سب پر یہ کیفیت کہ وہی گانگد رجاتی ہے کہ کسی شغلہ کے باعث بہت سے اُن واقعوں کی جو پیش نظر ہوتے ہیں اور بہت سی اُن آوازوں کی جو کان میں پڑتی ہیں خبر نہیں ہوتی۔ بلکہ بعضے بعضے طالب علموں کے تو یہ قصے سننے میں آئے ہیں کہ ہنگام مطالعہ کبھی اگر برات کا شروع غل بھی اُن کے سامنے گونزد ر گیا ہے تو اُن کو خبر نہیں ہوئی۔

القصد دیکھنے بھالنے جاننے پہچاننے کے لئے فراخ دلی اور توجہ خاطر ضرور ہے۔ سودر صورتیکہ آدمی کسی ایک چیز کی طرف متوجہ ہو تو اُس سے اُسی وقت دوسری چیز کی طرف توجہ ہونی محال نہیں تو ممکن بھی نہیں۔

سو انسان کا حال اس دار دنیا میں ظاہر ہے کہ اُس کو فراغ دلی کما حقہ میسر نہیں آتی آدمی کتنا ہی دنیا سے بے غرض ہو جائے پھر بھی خور و نوش کی ضرورت اور خواہش دل سے نہیں جاتی۔ جب ترک دنیا پر یہ حال ہے تو جن کے دل دنیا کی محبت کے لبریز ہیں (جیسے ہم) اُن کا کیا حال ہو نا چاہئے۔ سو اس سے بھی کیا کم ہو گا کہ ماسوائے دنیا کے اور کی طرف توجہ کی گنجائش نہ ہو اس ہجوم خیالات میں اگر اللہ صاحب کا کبھی خیال آ گیا تو ایسا ہو گا جیسے دفتر میں سیاہ پر نقش اللہ لکھئے ظاہر ہے کہ حرفِ سیاہ و صلی سیاہ پر کیا نمودار ہو گا۔ غرض کہ جیسے درو دیوار اس نظر کے لئے اوٹ ہیں ایسے ہی غیر کی محبت اور غیر کی طرف توجہ دل کی نظر کے لئے اوٹ ہیں بلکہ باقی حواس خمسہ دلی کے لئے بھی جن کا اثبات اوپر ہو چکا ہے) پردے اور حجاب ہیں۔ اور چونکہ حواس ظاہری کا کام توجہ دلی پر موقوف ہے تو محبت غیر اور توجہ الی غیر اُن کے لئے حجاب ٹھہرے بلکہ درو دیوار سے بڑھ کر۔ کیونکہ درو دیوار کے ہوتے اگر نظر آتا ہے تو چیز کا موقوف ہو جاتا ہے تو خیال تو موقوف نہیں ہو جاتا۔ اور جب ایک چیز کی محبت ہوتی ہے تو دوسری چیز کا خیال بھی نہیں آتا۔ مگر چونکہ باری تعالیٰ کسی مکان اور کسی جہت میں نہیں تو اُس کے واسطے حجاب فقط محبت غیر اور توجہ الی غیر ہی ہوتی۔ درو دیوار اُس کے دیکھنے سے مانع نہیں ہو سکتے۔ جیسے کہ سامنے کی چھت کے دیکھنے سے درو دیوار مانع نہیں۔ پھر طرفہ یہ ہے کہ دنیا کو خدا سے اور خدا کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں جو ایک کے خیال کو

دوسرے کا خیال لازم ہو یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو جیسے رحم کے تصور کو شجاعت کا تصور اور حاتم کے تصور کو سخاوت کا تصور لازم ہے۔ یا معشوق کی محبت کو اُس کے اقربا اور لباس اور کوچہ و بازار اور اُس کے شہر و دیار کی محبت لازم ہے۔ غرض خدا اور دنیا میں جنہیت کلی ہے۔ پھر دنیا داروں سے خدا کا تصور جمانا تصور میں نہیں آتا۔ (۳) معینا ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب کس قدر روشن ہے اور اُس کو اپنے دکھائی دینے سے کسی سے انکار نہیں۔ پر اس پر بھی شہر اُس کے دیدار سے محروم اور اس دولت عام سے بے بہرہ ہے۔ وجہ اُس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ شہر کی آنکھ آفتاب پر انوار کے دیکھنے کی لیاقت نہیں رکھتی۔ اُس کی ضعف بصارت اُس کی محرومی دیدار کا باعث ہے۔ ورنہ آفتاب کی روشنی اور اُس کی بے پردگی میں کوئی شبہ باقی نہیں۔

اب خیال فرمائیے کہ آفتاب کے روشنی کی تیزی اور صفائی اور کمال اور شہر کی بصارت کا ضعف اور ضعیف حال و باوجود تمام شرائط البصارت کے جب مانع رویت ہو تو خداوند و اجلال کا کمال جلال اور صفائے جمال اگر بشر کی بینائی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو جو نسبت آفتاب کا نور شہر کی بصر کے ساتھ رکھتا ہے۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اور اسی وجہ سے اُس کا نور بے پردہ نظر آتا ہو تو بجز اس کے اور کیا ہو گا کہ بشر کا نقصان بصر اور خدا کا کمال و جلال ثابت ہو جائے۔ سو یہ ایسی کوئی غلط بات ہے جس کے تسلیم سے کوئی خرابی لازم آئے۔ اگر یہی بات غلط ہوگی تو پھر کوئی بات صحیح نہیں۔ شہر کو آفتاب کے ساتھ ایک یہ تو نسبت ہے کہ اس کی بصارت اگر عرضی اور مستعار ہے تو آفتاب کا نور بھی عرضی اور مستعار ہے۔ کیونکہ خدا کا فیض ہے۔ ان دونوں میں یہ دونوں باتیں ایسی سمجھو یہی آئینہ میں عکس نور آفتاب یا عکس نگاہ (کہ اُس سے منعکس ہو کر اور اشیا پر چاڑھتا ہے)۔ بالکل یہ دونوں خوبیاں ان دونوں عرضی اور مستعار ہیں خانہ زاد نہیں۔ اور ادھر دیکھئے تو یہ نسبت بھی نہیں خدا کے کمال اور جلال اور جمال کے لئے کوئی اور معدن اور مخزن اور منبع نہیں جو یوں کہئے (جیسے دھوپ) جو زمین کے حق میں خوبی ہے معدن اور مخزن و منبع آفتاب سے اس میں آجاتی ہے ایسے ہی خدا تعالیٰ میں کمال اور جلال اور جمال اُس معدن و مخزن و منبع میں سے آگیا ہے بلکہ اُس کی سب خوبیاں اور کمال اور اُس کا جلال و جمال اُس کا خانہ زاد ہے۔ اس صورت میں نگاہ بشر کو جو اُس کا کمال عرضی اور مستعار ہے خانہ زاد اور اصلی اور ذاتی نہیں) کیونکہ اُس کے وجود کی فرع ہے اور اُس کا وجود کیا تمام کائنات کا وجود عطا خدا ہے) خدا کے نور ذات اور جمال اور جلال کے ساتھ کیا نسبت ہوگی۔ ادھر ترکیب بشری کی امداد و اعنی اربعہ عناصر سے مرکب ہونے سے اُس کا ضعف ترکیب نمایاں اور مختلف امراض اور احوال کے عارض ہونے سے اُس کی کمزوری ایسی ظاہر ہے کہ گو ہر مؤثر اُس کے حق میں مثل حاکم کے زیر دست ہے اور وہ اُس کے سامنے مثل رعیت کے زیر دست ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس ضعف و ناتوانی پر جو بات ہوگی وہ کمزور ہوگی۔ بصارت ہو یا سماعت ہو یا اور کچھ ہو۔

پھر خدا کے نور پاک کا اور اک جس سے بڑھ کر کوئی نور نہیں۔ اس بصارت پر کیونکر متصور ہو سکتا ہے؟
ہاں اگر بنائے نور بشری ایسی مستحکم ہوتی کہ نہ بھوک پیاس سے کوئی رخنہ پڑتا نہ حرکات سے کچھ ترزل
آیا کہ تا غرض یہ تحلیل جس کے باعث بدل مای تحلیل کی ضرورت ہو اگر تھی ہے نہ ہوتا تو امید تھی کہ قوت باصرہ
بشری (بوجہ قوت) اُس کے ادراک سے قاصر نہ ہوتی۔ اور اس صورت میں یہ خدشہ کہ خدا کے بیچ میں اور اُس کی
مخلوقات کے بیچ میں کوئی حجاب بھی نہیں تو اُسے بشری اُس کے ادراک سے قاصر بھی نہیں۔ خداوند کریم بذات
خود قابل دیدار بھی ہے۔ پھر کیا باعث ہے جو وہ کسی کو نظر نہیں آتا۔ البتہ بجائے خود تھا۔

مگر اس صورت میں کہ خداوند دو اجمال کے نور جمال کی تیزی ہی نظر بشری بلکہ سب کی نظر کی خیر کی باعث
ہوتی ہو جس کے باعث سب کی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا اور جس کے باعث اور مخلوقات کے نور وجود
کو ایسی طرح نمود ہوئی جیسے ستاروں کورات کے وقت نمود ہوتی ہے۔ جیسے ستاروں کے الوار (موافق تحقیق
علماء ہدایت) آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر آفتاب کے سامنے اُن کا ظہور متصور نہیں۔ ہاں جب دیکھنے والے کی
آنکھوں سے آفتاب غائب ہو جائے تو پھر اُن کے نور کو دیکھو کس ظہور پر ہوتا ہے۔ ایسے ہی نور وجود مخلوقات
کو نور وجود خداوند دو اجمال کے سامنے کچھ نمود نہیں۔ ہاں اُس کی خوبی اور تیزی جب باعث خیر کی ہو جاتی ہے
اُس وقت وہ تیرگی (جو خیر کی کو لازم ہے) حجاب ذات کبریائی ہو کر موجب جلوہ آرائی موجودات باقیہ ہو گئی ہو
اور اس وجہ سے باوجود ظہور خداوند دو اجمال نظر آتا ہو تو دراز قیاس نہیں بلکہ عین مقتضائی قیاس ہے۔
ہاں اگر ترکیب بشری میں بعد بجا ہدہ و ریاضت کے (جو ایک قسم کی مشق شدائد اور مشق سختی کہئے) صبر تحمل
کی عادت ایسی طرح پیدا ہو جائے جیسے وزرش کرنے والوں کو بعد مشق کے ہزار ہزار دو ہزار ڈنڈوں کی عادت
ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے نگاہ بشری اُس صدمہ کی تحمل ہو سکے (جو وقت دیدار جمال خداوندی ایسی طرح
متصور ہے جیسے شیر کو وقت مقابلہ آفتاب کے) تو کیا عجب ہے کہ تاب نظارہ جمال خداوندی میسر ہو اور اُس خداوند
دو اجمال کو دیکھا کریں گو اس وقت موافق قیاس مذکور تمام مخلوقات آنکھوں سے ایسی طرح غائب ہو جائیں
جیسے دن کو ستارے غائب ہو جاتے ہیں اگرچہ غروب نہیں ہوتے۔

جب آنکھ نہ دیکھتی تو ہم نے دیکھا سب کچھ جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھا ہم نے

یابیوں کہئے کہ اُس روگ کو مٹا کر جو سرمایہ ضعف و ناتوانی قوای بشری ہے ترکیب جو انسانی کو قوی
اور مستحکم کر دیں تب بھی کیا عجب ہے کہ احاطہ نور وجود خداوندی (جو تمام مخلوقات کی نسبت بدلائل ثابت ہو چکا
ہے) آنکھوں سے ایسی طرح محسوس ہو جیسے احاطہ نور آفتاب (جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت ہو کر رہا ہے)۔
قوای انسانی کی قوت بڑھ سکتی ہے سو ہر چند یہ احتمال (افزائش قوت قوای بشری) ہنوز اہل ظاہر اور کم فہموں

اس فقرہ لطیف و دقیق کلام اصل میں (در اندر علم) اور خداوند دو اجمال کے نور جمال کی تیزی ہی نظر بشری بلکہ سب کی نظر کی خیر کی باعث ہوتی ہو جس کے باعث سب کی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا اور جس کے باعث اور مخلوقات کے نور وجود کو ایسی طرح نمود ہوئی جیسے ستاروں کورات کے وقت نمود ہوتی ہے۔ جیسے ستاروں کے الوار (موافق تحقیق علماء ہدایت) آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر آفتاب کے سامنے اُن کا ظہور متصور نہیں۔ ہاں جب دیکھنے والے کی آنکھوں سے آفتاب غائب ہو جائے تو پھر اُن کے نور کو دیکھو کس ظہور پر ہوتا ہے۔ ایسے ہی نور وجود مخلوقات کو نور وجود خداوند دو اجمال کے سامنے کچھ نمود نہیں۔ ہاں اُس کی خوبی اور تیزی جب باعث خیر کی ہو جاتی ہے اُس وقت وہ تیرگی (جو خیر کی کو لازم ہے) حجاب ذات کبریائی ہو کر موجب جلوہ آرائی موجودات باقیہ ہو گئی ہو اور اس وجہ سے باوجود ظہور خداوند دو اجمال نظر آتا ہو تو دراز قیاس نہیں بلکہ عین مقتضائی قیاس ہے۔ ہاں اگر ترکیب بشری میں بعد بجا ہدہ و ریاضت کے (جو ایک قسم کی مشق شدائد اور مشق سختی کہئے) صبر تحمل کی عادت ایسی طرح پیدا ہو جائے جیسے وزرش کرنے والوں کو بعد مشق کے ہزار ہزار دو ہزار ڈنڈوں کی عادت ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے نگاہ بشری اُس صدمہ کی تحمل ہو سکے (جو وقت دیدار جمال خداوندی ایسی طرح متصور ہے جیسے شیر کو وقت مقابلہ آفتاب کے) تو کیا عجب ہے کہ تاب نظارہ جمال خداوندی میسر ہو اور اُس خداوند دو اجمال کو دیکھا کریں گو اس وقت موافق قیاس مذکور تمام مخلوقات آنکھوں سے ایسی طرح غائب ہو جائیں جیسے دن کو ستارے غائب ہو جاتے ہیں اگرچہ غروب نہیں ہوتے۔ جب آنکھ نہ دیکھتی تو ہم نے دیکھا سب کچھ جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھا ہم نے یابیوں کہئے کہ اُس روگ کو مٹا کر جو سرمایہ ضعف و ناتوانی قوای بشری ہے ترکیب جو انسانی کو قوی اور مستحکم کر دیں تب بھی کیا عجب ہے کہ احاطہ نور وجود خداوندی (جو تمام مخلوقات کی نسبت بدلائل ثابت ہو چکا ہے) آنکھوں سے ایسی طرح محسوس ہو جیسے احاطہ نور آفتاب (جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت ہو کر رہا ہے)۔ قوای انسانی کی قوت بڑھ سکتی ہے سو ہر چند یہ احتمال (افزائش قوت قوای بشری) ہنوز اہل ظاہر اور کم فہموں

کے نزدیک محل تامل ہو گا مگر ہم جب اس بات کو لحاظ کرتے ہیں کہ وہ اوصاف جو ایک طرف سے دوسری طرف منتقل ہو کر رہتی ہیں اور ان میں ایک کو دوسرے سے استفادہ ہو کر رہتا ہے جیسے در فسر ض کر و آگ سے حرارت پانی وغیرہ میں چلی جاتی ہے یا آفتاب سے نور آئینہ وغیرہ میں چلا جاتا ہے اور دوسری جانب "باوجودیکہ ادھر سے فیض یکساں ہوتا ہے کسی کی تخصیص نہیں کسی سے بخل نہیں" پھر اس پر بھی یہ تفاوت ہے کہ آئینہ جیسا کامیاب ہے چوب و سنگ نہیں اور پھر اس تفاوت کی (ترقی میں دیکھو یا تنزل میں) کوئی حد نہیں ہے اگر ہے تو وہی ہے (جو آفتاب کے یا آگ کے نور و حرارت کی حد ہے) تو اسی طرح سے وصف وجود دیگر کمالات وجود مثل بصارت و سماعت جو مخلوقات میں خدا کی طرف سے آئے ہیں مخلوقات میں ایک انداز و احد پر نہ ہوں گے کسی کا وجود مثل زمین آسمان و پہاڑ کے قوی ہو گا اور کسی کا وجود (جیسے اور مخلوقات کا مثل نباتات اور حیوانات) ضعیف ہو گا۔

چنانچہ خود تجربہ سے ظاہر ہے کہ آسمان بشرط وجود (جیسے یونانی حکیم اور سب مذاہب والے اس کے قائل ہیں) اور شمس و قمر اور کواکب اور کرۂ زمین اور کرۂ آب و ہوا کرۂ آتش بدستور اسی کیفیت سے ہیں جو دیکھتے سنتے چلے آتے ہیں اور نباتات اور حیوانات میں کیا کیا تغیر اور وقوع ہوتا ہے اور کیسے جلد جلد معدوم ہو جاتا ہے تو رہتے ہیں خداوندی اوصاف غیر محدود ہیں | علی ہذا القیاس کمالات وجودی اور قوائی حیات (جن کا تذکرہ در پیش ہے) کہیں قوی اور کہیں ضعیف ہوں گے مگر خدا کی طرف نظر اٹھاتے ہیں تو وجود اور ان اوصاف وجودی کی کوئی حد نہیں پائی۔ جہاں تک ہمارا خیال پرواز کر سکتا ہے۔ اس کا وجود اور اس کا ہر کمال اس سے اوپر ہی نظر آتا ہے۔

وجود جنس علی ہے | اور خیال کو بھی جانے دو عقل کب تجویز کر سکتی ہے کہ وہ خدا جس کا وجود سب کے وجود کی اصل ہے اور کسی کے وجود سے مستفاد اور مستعار نہیں اپنے وجود کی کوئی حد محدود رکھتا ہو۔ یہ بات اگر متصور ہے تو جب متصور ہے کہ وجود سے اوپر کوئی اور مفہوم اور مضمون ایسا عام اور شامل ہو جیسا وجود ارواح و اجسام و جمادات نباتات و حیوانات کو شامل ہے۔ اور مفہوم حیوان انسان گھوڑے گدھے کتے وغیرہ کو عام اور شامل ہے۔ انسان ہمیں تمہیں انھیں سب کو عام اور شامل ہے۔ اگر یہی کیفیت (جو معروض ہوئی) کسی اور مفہوم کو نسبت وجود اور کسی اور مفہوم کے حاصل ہو تو جیسا یوں کہہ سکتے ہیں کہ "انسان کا ایک خاص ٹکڑا جو ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا اعم میں"۔ علی ہذا القیاس حیات کا ایک خاص ٹکڑا انسان میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا گھوڑے گدھے کتے وغیرہ میں ہے۔ ایسا ہی یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس مفہوم عام کا ایک خاص ٹکڑا تو جو ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا کسی دوسرے مفہوم میں ہے (جو وجود کا مفہوم بالا میں شریک و ہمیم ہے)

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۱) اس کے اوصاف غیر متناہی ہیں۔ وہ وجود کا مالک ہے۔ لہذا غیر متناہی وصفوں کو بھی غیر متناہی وجود دے سکتا ہے چنانچہ جتنا ہی وغیرہ قوائے انسانیہ کی جو حمد ہے خدا اس سے زیادہ بھی دے سکتا ہے اور پھر چونکہ خدا غیر قابل بننا سکتا ہے لہذا یہ احتمال بھی نہیں پیش کیا جاسکتا کہ بشر میں ان سے زیادہ قوی کی برداشت نہیں ہے۔ الحاصل خدا کو مل وقت ہے کہ وہ ہماری اس بینائی عم

اور اُس وقت میں بیشک وجود کے لئے اس مفہوم مشترک میں سے ایک پارہ محدود ایسی طرح ہاتھ آتا جیسے ہمیں تمہیں انھیں انھیں انسان میں سے۔ اور انسان گھوڑے وغیرہ کو حیات میں سے اور زمین آسمان ہوا وغیرہ کو مثلاً وجود یا کسی اور چیز میں سے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی تحدید اور تقطیع کے لئے جیسے یہ ضروری ہے کہ حد قطع سے باہر باہر چھوڑ کر اس حد کے جو کچھ اندر ہوا اسی کو ملحوظ رکھیں اور خارج از حد مذکور کو رکنہ و محذوف کے حساب سے معدوم سمجھیں جس سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ حد کے اندر اُس کا وجود ہے اور حد سے باہر اُس کا عدم ہے۔ ایسا ہی یہ بھی ضروری ہے کہ حد مذکور سے باہر کسی دوسرے کا وجود ہو اور اندر اُس کا عدم ہو تاکہ تقطیع اور تحدید صحیح ہو۔ مثلاً میری ایک حد ہے اور تمہاری ایک حد ہے میرے حدود میں میرا وجود ہے۔ اور اور تمہارا عدم اور تمہارے حدود میں تمہارا وجود ہے اور میرا عدم۔ مگر باوجود اس تحدید اور تقطیع کے انسانیت دونوں میں ایسی طرح شامل ہے جیسے مثلث کے اندر باہر کو سطح شامل ہے۔ سو اگرچہ مثلث کا وجود خطوط مثلث کے حد کے اندر ہے اور باہر اُس کا عدم۔ مگر سطح دونوں جگہ موجود ہے۔

علیٰ ہذا القیاس انسان اور گھوڑے کے جدی جاری حد نہ سمجھے اور ایک میں دوسری کا عدم تصور فرمائیے۔ اور حیات کو دونوں جگہ موجود خیال فرمائیے۔ اسی طرح اگر وہ بھی کسی وجود میں محدود ہو تو جیسا اُس حد کے اندر وجود کا وجود اور باہر اُس کا عدم ہو گا ایسا ہی باہر کسی دوسرے کا وجود اور اندر اُس کا عدم ہو گا اور پھر بدستور مذکور دونوں حدوں میں کوئی امر مشترک ہو گا جو دونوں سے عام اور واسع ہو گا۔ ورنہ تحدید اور تقطیع وجود کے پھر کوئی صورت نہ ہو گی۔ اور بھی کچھ نہیں تو یہ تو ہو گا کہ یہاں تک وجود ہے اور وہاں وجود نہیں۔ سو اس یہاں اور وہاں ہی کو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے اگر امر مشترک ہے تو یہاں اور نہ یہاں وہاں کہنا جس سے اشتراک ظرفیت کا ظاہر ہے صاف غلط ہو گا۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ وجود سب مضمونوں اور مفہوموں کا خاتمہ ہے۔ اُس سے آگے کوئی ایسا مفہوم نہیں جو وجود اور غیر وجود کو شامل ہو اور دونوں کو عام ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس صورت میں سو وجود کے وجود کے پہلو میں کوئی دوسرا مفہوم ایسا نہیں جو وجود کے ساتھ ملکر اُس مضمون عام کے نیچے داخل ہو اگر ہے بھی تو وجود کے پہلو میں اور اُس کے برابر ایک عدم معلوم ہوتا ہے سو اُس کا حال کچھ نہ پوچھئے۔ اُس کے معنی تو یہی ہیں کہ کچھ نہیں ہوتا۔ اگر ایسے ہونے کا اعتبار ہوتا تو انسان کے مقابلہ اور پہلو میں گھوڑے گدھے وغیرہ کو کیوں نہ سمجھتے؟ عدم انسان کو کافی سمجھتے۔ علیٰ ہذا القیاس عموم اور شمول مفہوم انسانی کے لئے میرے مقابل میں نہیں کیوں ڈھونڈتے۔ میرا عدم کافی تھا۔ الغرض نہ وجود کے مقابلہ میں (یعنی اُس کے پہلو میں) کوئی مفہوم ہے اور نہ اُس کے اوپر کوئی مفہوم ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ یہی کہنا پڑا کہ وجود کوئی مضمون محدود اور

مقتید نہیں بلکہ جس وجہ سے دیکھئے اُس میں لاتنا ہی اور اطلاق ہی نکلتا ہے۔ ہاں جس قدر اور مفہوم مفہوم وجود کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی نسبت اگر غیر محدود اور مطلق ہیں تو اپنے مافوق کے اعتبار سے محدود اور مقتید ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس صورت میں اُسی بات کا اقرار لازم آئے گا کہ وجود اپنی ذات کے مجموعہ وجود غیر متناہی ہے۔ سو جب وجود کا یہ حال ہوا اور مالک وجود اہل میں خدا اٹھیرا دیکھو کہ اُس کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے اور اوروں کا وجود مستعار اور عرضی ہے اگر ہے تو اُسی کا فیض اور اُسی کی عطا ہے تو اس صورت میں اعطائی وجود اور کمالات وجود کی کوئی حد و نہایت نہ ہوگی۔ جو مرتبہ وجود مخلوقات میں عمدہ سے عمدہ ہوا اور مان کے لئے تجویز اور فرض کیا جائے اُس سے زیادہ خدائے بخشندہ انکو بخش سکتا ہے خدا غیر قابل کو قابل بنا سکتا ہے اگر خیال عدم قابلیت کسی فرد میں اس تجویز سے مانع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرق در قابلیت اور عدم قابلیت کہاں سے آتا ہے۔ اگر باعث قابلیت کوئی امر وجودی ہے تو اُس کو اُس کا دینا آتا ہے اور اگر باعث قابلیت کوئی مفہوم مدعی ہے تو اُس کو اُس کے وجود کا چھین لینا آتا ہے جس کا انجام وہی عدم ہے۔ غرض وجود و عدم دونوں اُس کے اختیار میں ہیں۔ ہاں اگر ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا تو جیسے آگ کی گرمی اور چراغ کا نور بظاہر اُن دونوں سے جدے نہیں ہوتے بلکہ جو عدم میں اُنھیں کے ساتھ رہتے ہیں (ایسے ہی ہمارا وجود بھی ہمارا لازم و ملازم رہتا چراغ اور آگ تو کچھ بھی جاتے ہیں یعنی معدوم بھی ہو جاتے ہیں اور بوجہ ملازمت و رفاقت مذکورہ) اُس کا نور اور اُس کی گرمی عدم میں بھی اُس کے ہمراہ چلے جاتے ہیں یعنی وہ بھی معدوم ہو جاتے ہیں۔ پر در صورتیکہ وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا اور ہمارا ہر حال میں رفیق اور ملازم رہتا تو ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی اس لئے کہ اس صورت میں عدم میں بھی وجود ہمارا ملازم رہتا سو اول تو عدم میں وجود کی رفاقت کے کوئی معنی نہیں اور اگر فرض کرو کوئی معنی ہوگا بھی تو یہ ہوں گے کہ ”بحالت عدم بھی وجود ہے“ سو یہی ہمارا مطلب ہے کہ در صورتیکہ وجود بطور مذکور ہمارا رفیق ہوگا تو پھر ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ بہر حال قابلیت مدعی ہو یا وجودی ہو وہ بھی خدا کے اختیار میں ہے۔ ہاں اگر کسی سلسلہ کا بے نہایت چلا جانا عقل تجویز کر سکتی تو ہم یہ بھی کہہ سکتے کہ قابلیت کے لئے اور قابلیت چاہئے اور اُس قابلیت کے لئے اور قابلیت کی ضرورت ہے۔ غرض اسی طرح سے کہتے چلے جاتے اور اس صورت میں ایک طرح سے حجت کی گنجائش نکلا آتی اگرچہ اُس کا جواب پھر یہی تھا کہ کئی سلسلہ کو در متناہی کہو یا غیر متناہی (وجودی ہو گا یا عدمی ہو گا یا دونوں سے مرکب ہو گا۔ بہر حال خدا کے اختیار سے باہر ہو گا کیونکہ مخلوقات کے وجود و عدم دونوں کے دونوں اُسی کے قبضہ قدرت میں ہیں۔

مخلوقات اگر موجود ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود کا ایک پر توہ ان کو ایسی طرح عنایت کر رکھا

جیسے آفتاب حرکت طلوعی میں زمین کو اپنے نور کا ایک پرتہ عنایت کر دیتا ہے۔ اور اگر معدوم ہوں تو میننی ہوں کہ خدا نے تعالیٰ نے وہ پرتہ وجود ان سے ایسی طرح سلب کر لیا ہے جیسے آفتاب حرکت غروبی اپنے پرتہ نور کو زمین سے چھین لیتا ہے۔ بہر حال سلسلہ قابلیت کو متناہی کہئے یا غیر متناہی خدا کے قبضہ سے باہر نہیں ہو سکتا جس طرح اس قابلیت موجودہ کو ماننا اسی طرح اور جگہ بھی ماننا پڑے گا۔

الغرض ہو سکتا ہے کہ اس قوت بصارت میں جو آب ہماری آنکھوں میں موجود ہے اور قوت عنایت ہو اور بوجہ افزائش قوت مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت حاصل ہو جائے۔ جیسے فرض کیجئے کہ شہر کی آنکھوں کو مثل اوروں کی آنکھوں کے اور تیز کر دیں اور اس وجہ سے اس کو دیدار آفتاب کی طاقت حاصل ہو جائے۔ اور کیوں نہ ہوں اگر نور وجود خداوندی مثل آواز و بود مزہ و گرمی و سردی کے آنکھوں کے وسیلے سے معلوم ہونے کی قابلیت نہ رکھتا تو پھر اس بات میں تردد بجا تھا بلکہ سب سے اول یہیں اس بات کے مدعی ہوتے کہ خدا کہاں اور یہ کجا بھالی کہاں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیزیں کہ حاسے کے وسیلے سے معلوم ہوتی ہیں وہ حاسہ آنکھ ہو یا کان ہو یا کوئی اور بشرط وجود محسوس ہوتے ہیں۔ بلکہ یوں کہئے کہ وجود ہی محسوس ہوتا ہے۔

تمام مخلوقات وجود اور عدم سے مرکب ہیں اور اس کی یہ ہے کہ جیسے خدا کی ذات و صفات میں جس پہلو سے پلٹ کر دیکھئے وجود ہی نکلتا ہے عدم کی تو وہاں بونک نہیں آتی۔ ایسے ہی مخلوقات کی حقیقت کو ٹوٹے تو وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے۔ آدمی میں اگر وہ اوصاف ہیں جو آدمیوں میں ہو کرتے ہیں تو وہ اوصاف کہاں ہیں جو اوروں میں ہوتے ہیں۔ ادھر گھوڑے کو یوں کہتے ہیں آدمی نہیں۔ آدمی کو یوں کہتے ہیں گھوڑا نہیں۔ اس کہنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اگر آدمی میں آدمی کا وجود اور اس کے اوصاف موجود ہیں تو گھوڑے وغیرہ کا عدم اور ان کے اوصاف کا عدم بھی لگا ہوا ہے بلکہ وجود اگر ایک کا ہے تو عدم ہزاروں کا ہے اس صورت میں جتنا وجود کم ہوتا جاوے گا اتنا ہی عدم بڑھتا جاوے گا۔ چنانچہ ایک ذرہ میں باقی تمام عالم کا عدم ہو گا ورنہ ان کا وجود لازم آئے گا۔ بلکہ مخلوقات کی حقیقت کو دیکھئے تو وجود و عدم دونوں سے مرکب نظر آتی ہے۔

مثال ترکیب وجود و عدم کی مطلوب ہے تو دیکھئے دھوپ کے وقت دھوپ و سایہ کے بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے جس کو دونوں طرف محاذ کر سکتے ہیں۔ ادھر سے دیکھتے ہیں تو دھوپ کی تمامی ہے اور ادھر سے دیکھتے ہیں تو سایہ کی تمامی ہے۔ سو یہ خط اگرچہ عرض کے حساب سے قابل تقسیم نظر نہیں آتا مگر بالائینہ نور اور ظلمت کی ترکیب کا اس کی نسبت قائل ہونا پڑتا ہے۔ ورنہ نور و سایہ کی جدی جدی نہایت تجویز کریں تو دو خط عرض میں متصل لازم آئیں گے جس سے سطح کا خطوط سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور آپ جانتے

۱۔ الحاصل احساس یعنی دیکھنے شننے چھونے چمکنے وغیرہ کا مدغم محض وجود ہے پس جو وجودی ہو گا وہ قابل دید و شنید وغیرہ ہو گا۔ نور خداوندی

ہوں گے کہ اس بات کو کوئی حکیم تسلیم نہیں کر سکتا۔ اور ہمیں اُس سے بھی کیا غرض وہ خطِ فاصل نور و ظلمت سے مرکب نہ مہی پر بشیادت دلیل مذکور ہر مخلوق کی حقیقت میں دوسرے مخلوق کا عدم داخل ہے۔ خداوند عام مرکب کیوں نہیں | ہاں یہ شبہ بجا ہے کہ یہ بات تو خدا کے وجود اور حقیقت میں بھی جاری ہے خدا کو مخلوق نہیں کہہ سکتے اور مخلوق کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ سو اگر اسی سے ترکیب ثابت ہوتی ہے تو خدا کو بھی (نور و ذات) منہ مرکب کہنا پڑے گا اور پھر مرکب بھی کب سے وجود اور عدم ہے۔

مگر اس شبہ کا جواب باصواب ہم سے لیجئے۔ آفتاب کے اُس نور کو (جو جسم آفتاب کے ساتھ لگا ہوا ہے) اس نور کا عین نہیں کہہ سکتے جس کو دھوپ کہہ سکتے ہیں۔ اور اس حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ زمین میں تو دھوپ ہے، پر آفتاب میں دھوپ نہیں۔ مگر آفتاب سے دھوپ کی نفی کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہاں ایسا کم نور نہیں جیسا زمین میں ہے۔ سو اس کی انکار سے آفتاب میں نور لازم آتا ہے۔ کسی نور کی کمی اور کم لازم نہیں آتا۔ غرض کمی خود عدم کا نام ہے سو کمی کے انکار سے عدم کا انکار لازم آئے گا جس سے نور کا وجود خود ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح خدا کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو خیال فرمائیے۔ مخلوقات میں اگر خدا کے وجود کا انکار ہے تو یہ معنی نہیں کہ یہ جو خدا کے وجود سے مستفاد نہیں۔ یہ کہئے تو کیونکر کہئے؟ اگر مخلوقات کا وجود الہی اور ذاتی اور خانہ زاد ہوتا تو یوں بھی ہی بلکہ وجود مخلوقات کو پروردگار وجودِ خالق تو سمجھئے۔ پر ایسا سمجھو کہ جیسا دھوپ میں جو کچھ نورانیت ہے یعنی اُسی کا فیض اور اُسی کی ملک ہے۔ طلوع کی حرکت میں عطاء کرتا ہے۔ غروب کی حرکت میں پھیر ضبط کر لیتا ہے۔ ایسے ہی وجودِ مخلوت میں جو کچھ ہستی اور نمود ہے وہ خدا ہی کی ہستی اور نمود ہے۔ یعنی اُسی کا فیض اور اُسی کی ملک ہے جب ارادہ کرتا ہے عطا کر دیتا ہے۔ جب ارادہ کرتا ہے چھین لیتا ہے۔ بہر حال یہ وجود بمعنی مذکور اُسی کا وجود ہے اب اگر ایک ہستی سے دوسری جگہ انکار ہے تو یہ معنی ہیں کہ ”خدا میں ایسا ضعیف وجود نہیں جیسا مخلوقات میں ہے“ ایسا کم درجہ کا وجود اُس کا وجود نہیں اور مخلوقات میں ایسا قوی وجود نہیں جیسا خالق میں قوی ہے ایسا اعلیٰ درجہ کا وجود اُن کا وجود نہیں۔ سو اس صورت میں خدا کی جانب کمی کا انکار ہوگا (جس سے اُلٹا وجود ہی کا اقرار لازم آتا ہے) اور مخلوقات کی جانب قوت اور زیادتی کا انکار ہوگا (جس سے مرتبہ ذات میں عدم کا ہونا لازم آئے گا) اور دعویٰ ترکیب مذکور ثابت ہو جائے گا۔ بہر حال خالق عالم میں اگر ہر طرف اور ہر جہت سے وجود ہے تو یہ وقار میں جو دو عدم دونوں ہیں اگر فقط وجود ہوتا تو نہ خالق سے امتیاز ہوتا نہ ایک مخلوق کو دوسرے مخلوق سے تمیز کر سکتے۔ کیونکہ اس صورت میں سب میں پورا پورا وجود ہوتا۔ اس لئے کہ کمی اور نقصان کے لئے تو عدم کے حقوق کی ضرورت ہے (چنانچہ ظاہر ہے) اور عدم کا حقوق ہوگا تو پھر ہی ترکیب وجود کی عدم کے ساتھ لازم آوے گی۔ اس لئے کہ ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے کے ساتھ ملا کر دیکھیں گے تو

یوں ہی کہیں گے کہ "یہ وہ نہیں وہ یہ نہیں"۔ غرض ایک میں دوسرے کا عدم نکلے گا۔ بانجھ مخلوقات خدا کے وجود کی طرح غیر محدود نہیں وجود اور عدم دونوں سے مرکب ہیں مگر ان دونوں چیزوں کے جد سے جدے اثر ہیں مخلوقات کی احتیاج جو خالق کی طرف ہے اور ان کے تمام عیوب اور نقصان تو جزر و معدی کی تاثیر ہے۔ اور صدور افعال اور ان کے مسائل کمال اور محسوس اور معلوم ہونا جزر و معدی کی بدولت ہے۔ کون ہیں جانتا کہ وجود سے ان باتوں کی امید نہیں اور عدم سے ان باتوں کی توقع نہیں۔

غرض جس چیز کو محسوس کہو گے اُس کے یہ معنی ہوں گے کہ اُس کا وجود محسوس ہوتا ہے جس سے یہ بات آپ لازم آئے گی کہ جہاں سے یہ وجود آیا ہے وہاں بھی قابلیت اور اک و احساس ہے۔ مگر چونکہ احساس اور اور اک کی چند قسمیں ہیں (مثلاً ابصار استماع وغیرہ) تو ہم کو اس وقت فقط خدا تعالیٰ کے دیدار ہی کے امکان کا اقرار کرنا نہ پڑے گا بلکہ اُس کے لئے کلام کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور اُس کے اور اک یعنی استماع کے امکان کا قائل ہونا ضرور ہوگا۔ اس صورت میں یہودیوں اور نصرائیوں اور اہل اسلام کا حضرت موسیٰ کو کلیم اللہ کہنا خارج از حد امکان معلوم نہیں ہوتا۔ علیٰ ہذا القیاس بعض اہل کتاب کا خداوت ایمانی کا قائل ہونا جس کا حاصل فی الواقع عالم بالا کہئے یا نفس جمالی کا اقرار جس کو خوشبوئی عالم بالا کہئے یا بردانہاں جس کو آدھ کی ٹھنڈک سے تعبیر کیجئے مخالف امکان نظر نہیں آتا۔

خداوند عالم دست و پا و جانب باقی وہ شبہات جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں خدا کا محدود فی الجہت و مکان اور محدود غیرہ سے منزہ ہے ہونا لازم آئے گا اسی طرح مندرج ہو سکتے ہیں جس طرح اس شبہ کو بحث دیدار میں دفع کر چکے ہیں باقی یہ بحث کہ وہاں ہاتھ اور پاؤں مسجہ وغیرہ بھی ہیں یا نہیں اور ہیں تو انکی یہی کیفیت ہے جو یہاں ہے یا کچھ اور۔ اگر خدا کو منظور ہے تو کہیں اور لکھیں گے۔ منتظر باید بود۔

الحاصل یہ سب باتیں خود وجود کو لازم ہیں اور جہاں وجود نہ ہو وہاں اُن کا تحقق ممکن نہیں اور اس وجہ سے معدن وجود میں اُن کا اقرار کرنا ضرور ہے ہاں کبھی عدم قرب و جوار وجود میں آکر مشتبہ بوجود ہو جاتا ہے بلکہ کبھی اُلٹا عدم ہی موجود معلوم ہوتا ہے۔ اور وجود بوجہ وسعت چونکہ آغوش خواہ میں نہیں آسکتا مثل عدم غیر محسوس غیر معلوم ہو جاتا ہے۔ اگر کسی بیابان کسج میں نصف النہار کے وقت جبکہ نہ آبر ہو نہ غبار ہو نہ درخت ہو نہ دیوار ہو کوئی شخص رواں ہو تو اُس کا سایہ جو ایک امر معدی ہے محسوس معلوم ہوتا ہے اور نور معلوم در باد وجود اُس وسعت کے جو ایسے میدان میں ایسے وقت ہونی چاہئے باریں جہ کہ آغوش نظریں

۱۔ الحاصل صدر اور جانب وغیرہ تمام معدی چیزیں ہیں مگر جیسا کہ مرض (جو صحت کے نہ ہونے کا نام) وہ صحت سے ممتاز ہو کر مستقل معلوم ہونے لگتا ہے ایسے ہی یہ معدی چیزیں وجودی معلوم ہونے لگتی ہیں اور وجہ یہ ہوتی ہے کہ صحت مثلاً چونکہ ہمیشہ کی چیز ہے لہذا اس کا توازن اندازہ اور تمیز نہیں ہوتا اُس کے مقابلہ پر مرض جو اتفاقی چیز ہے وہ باوجود عدم کے ظاہر ہونے لگتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس سایہ کثارتہ جانب وغیرہ +۱۲

نہیں آسکتا) غیر محسوس سمجھا جاتا ہے۔ اور سایہ کی حرکت جو ایک امر عدی ہے وجودی معلوم ہوتی ہے اور حرکت نور کی وجہ سے حرکت سایہ کی ایسی طرح محسوس ہوتی ہے جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کو بوجہ حرکت کشتی کے کنارہ کی حرکت محسوس ہوتی ہے (جو واقع میں ساکن ہے) مثل حرکت کشتی کے غیر محسوس ہے۔

علیٰ ہذا القیاس مثلث مرتبہ وغیرہ اشکال محدودہ معلوم سمجھی جاتی ہیں حقیقت میں ان کی معاوضیت علم اور عدم علم سے مرکب ہے اور تمیز اس حامل ترکیب علم و عدم علمی پر نام ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اشکال محدودہ میں خطوط معلومہ کے اندر ایک سطح ہے جس کا وجود ان خطوط کے فقط اندر ہے باہر نہیں ہو جاتا تک وہ سطح ہے وہاں تک تو وہ سطح محسوس ہوتی ہے اور انکھ سے معلوم ہوتی ہے اور جہاں اس سطح کا عدم آجاتا ہے وہاں اس علم کا بھی عدم شروع ہو جاتا ہے۔ ہاں جیسے دوسری سطح وہاں سے شروع ہوتی ہے ویسا ہی دوسرا علم بھی شروع ہو جاتا ہے۔ سو اس علم کو اس علم سے کچھ تعلق نہیں ایسی بات ہے جیسے کوئی باغ کی سیر سے فارغ ہو کر باہر کے میدان میں آ کر اس میدان کی کیفیت ملاحظہ کرنے لگے سو یہ ملاحظہ میدان کا بھی اگرچہ از قسم دیدہ ہے مگر یہ اور چیز کی دیدہ ہے اور سیر ہاں میں جو دیدہ تھی وہ اور چیز کی دیدہ تھی۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اگر علم سطح عدم سطح پر منتہی ہو اور عدم سطح پر نہ ہو تو اندر کی سطح کو باہر کی سطح سے تمیز اور امتیاز حاصل نہ ہو

الحاصل کبھی معدوم کو بوجہ غلطی حاستہ کے موجود سمجھ جاتے ہیں اور اس وجہ سے موافق قاعدہ مذکور کے یہ شبہ گذر سکتا ہے کہ اگر یہی ہے کہ جو مخلوقات میں ہو وہ سب خدا میں ہونا چاہیے تو اوصاف نقصان اور علامات حدوث کے بھی جو مخلوقات میں ہیں لازم ہے کہ یہ بھی خدا میں ضرور ہوں۔ مثلاً مکان زمان قد وقامت رنگ روپ شکل صورت علیٰ ہذا القیاس رنج ناپاکی قبح نقصان وغیرہ ہزاروں ایسی باتیں ہیں کہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں سو موافق قاعدہ مذکورہ کے سب کا خدا میں ہونا چاہیے۔

بالجملہ وجہ اس شبہ کی یہ تھی جو بندہ نے عرض کی ورنہ عقل سلیم اگر کہیں سے ہاتھ آجائے تو پھر یہ شبہ ہرگز نہ واقع ہو عرض معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں موجود نہ سمجھ بیٹھیں تو ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھئے رنج تو اس کیفیت کا نام ہے جو بوجہ مخالفت طبع حالت ناچاری میں حاصل ہوتی ہے سو ناچاری اس عجز کا نام ہے جس میں صفت قدرت کا نہ ہونا ضرور ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رنگ اس سطح نورانی کا نام ہے جو جسم کے گرد اگر نور آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی بے انتہا اور تحدید کی ممکن نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ لامتناہی دجوا و پر ثابت ہو چکی ہے) باطل ہو جائے گی اس انتہا اور حد کے باہر عدم لازم آئے گا۔ علیٰ ہذا القیاس قد وقامت عرض و طول اس کیفیت کا نام ہے جو باعتبار ابعاد مکان اور انتہائے مذکور کے حاصل ہوتی ہے۔ سو جب

یوں کہ اس کے بعد حاوی (یعنی اس جو مابین زمین و آسمان کے ابعاد مثلاً مشہورہ) میں سے جو بظاہر بلکہ
 فی الواقع مکان ہے) یہ جسم بہا تک ہے اس سے آگے نہیں وہ تحدید اور تنابہی لازم آئے گی جس کو عدم
 مذکور لازم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس شکل و صورت اس کیفیت کا نام ہے جو اس وجود (محدود بقدر قامت)
 اور عدم مقارن سے ملکر پیدا ہوتی ہے۔ غرض بعض اوصاف عدمی یا مستلزم العدم کو دیکھ کر بوجہ غلطی
 حاسہ ان کو اوصاف وجودی سمجھ کر اکثر اہل نظر دھوکا کھاتے ہیں۔ مگر جب یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ اوصاف
 کسی کسی عدم کے ظہور ہیں تو پھر ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف مخلوقات میں اس عدم کے پرتوئے ہیں جو
 موافق تحقیق مذکور کے (ان کی ترکیب میں داخل ہے) اس جزر وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوئے جو خدا
 کا فیض اور اس کی عطا ہے۔ یہ مضمون سن کر شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض
 نہیں تو خدا کی مخلوق میں کس حساب سے شمار کئے جاتے ہیں۔ مناسب تو یوں ہے کہ جس کا فیض ہو اسی کی مخلوق
 ہوں۔ اس لئے اس شبہ کی ممانعت بھی لازم پڑی۔ سو اول تو اس کا جواب یہ ہے کہ مخلوق تو موجودات کو
 کہنا چاہئے۔ معدومات کو مخلوقات میں شمار کرنا ہی ناروا ہے اس لئے ایسے اوصاف کو نہ خدا کی مخلوق
 میں شمار کرو نہ اور کی۔ بلکہ متجملہ اپنی غلط فہمیوں کے شمار کرنا چاہئے کہ ”معدوم کو موجود سمجھ کر خالق کے
 متلاشی ہیں“ جو چیز مخلوق ہوگی وہ موجود پہلے ہوگی چنانچہ ظاہر ہے۔ سو اگر یہ اوصاف بتماہا معدوم
 ہیں تب کسی طرح مخلوق ہو ہی نہیں سکتی۔ اور اگر کچھ موجود اور کچھ معدوم ہیں (جیسے اور مخلوقات کا حال ہے کہ
 کہ وجود و عدم دونوں سے مرکب، اور اصل یہی ہے۔ چنانچہ اہل فہم کو کہنے کی حاجت نہیں) تو وہ جزر کہ
 وجودی ہے ان اوصاف میں (مخلوق ہے اور باقی غیر مخلوق۔ کیونکہ معدوم ہی۔ باقی وجہ غلطی کوئی اس کو
 موجود سمجھ کر خالق کی تلاش کرے تو یہ اس کا قصور ہے۔ اور اگر یہ جواب بایں وہ سمجھ میں نہیں آتا کہ خلق بمعنی
 پیدائش ہے جس کا حاصل ظہور ہے اور ظاہر ہے کہ ظہور دونوں جگہ برابر موجود ہے جیسے نور کا مثلاً ظہور ہوتا
 ایسے ہی سایہ کا بھی ظہور ہوتا ہے اگرچہ یہ وجودی ہے اور وہ عدمی۔ تو اگرچہ سایہ کی نسبت ظہور کا کہنا ایسا
 ہے جیسے اس کی نسبت وجود کا کہنا کیونکہ یہاں بھی یہی ہے کہ عدم ظہور مشتبہ لفظ ہو گیا ہے جیسے عدم
 مشتبہ بوجہ سایہ ہو گیا ہے مگر ہم پھر بھی بعون خداوندی جواب معقول رکھتے ہیں۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو
 جواب یہی ہے۔ وہ یہ کہ نہ وجود صرف مخلوق ہے نہ عدم صرف مخلوق ہے۔ اشکال وجود و عدم یعنی حدود
 مخلوق ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وجود خود موجود ہے اس کو کوئی کیا موجود کرے گا۔ علاوہ بریں وہ وجود

۱۔ مقدمہ اول خلق بمعنی پیداکرنا اور چیز سے عطا کرنا اور چیز (۲) چنانچہ پیدا کردہ چیز کا پہلے سے پیدا کنندہ کے پاس ہونا ضروری ہے اور
 عطا کردہ چیز کا عطا کنندہ کے پاس ہونا ضروری نہیں پس وجود تو عطا کردہ ہے پیدا کردہ نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ پہلے سے خدا کے
 پاس وجود نہ ہو ورنہ عطا کنندہ اور اوصاف قبوہ (برے اوصاف) عطا کردہ نہیں بلکہ پیدا کردہ ہیں لہذا پیدا کنندہ یعنی خدا کے پاس ان کا وجود

صفت خداوندی ہے اور صفات خداوندی مثل ذات خداوندی کے مخلوق خدا نہیں۔ جیسے ہماری ذات اور ہماری صفات حاصل کردہ نہیں اور ہوں تو کیونکر ہوں۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں بوسیۃ ذات و صفات یعنی علم و ارادہ و قدرت وغیرہ کرتے ہیں۔ اگر ہماری ذات و صفات ہماری بنائی ہوئی ہوں تو ذات و صفات سے پہلے ہماری ذات و صفات کا وجود لازم آئے۔ اور عدم مخلوق ہو تو یوں ہو کہ عدم مخلوق ہو جو ہو مگر اس کو کون نہیں جانتا کہ محال ہے اور کیوں نہ ہو خود عدم تو موصوف ہو جو کیا ہو گا اگر کہیں وجود ہوتا ہے تو وہ عدم کے آتے ہی اڑ جاتا ہے۔

خلق اور عطا میں فرق | ہاں یہ مسلم کہ وجود قابل عطا و اعطا ہے مگر ظاہر ہے کہ خلق اور عطا اور عطا ہے خلق کے لئے ضرور ہے کہ مخلوق قبل از خلق موجود نہ ہو اور اعطا رکے لئے ضرور ہے کہ عطا پہلے اعطا کے معطی کے پاس موجود ہو غرض خلق جو کہ مخلوق نہ ہونے سے اس کا عطا خداوندی نہ ہونا لازم نہیں آتا جو یوں کہا جائے کہ اس وقت مخلوقات کا وجود عطا خداوندی نہ ہے گا۔ ہاں اگر وجود کو مخلوق کہیں تو یہ بات ضرور لازم آئے گی کہ خالق کے پاس وجود کے پیدا کرنے سے پہلے وجود ہو کیونکہ خلق بمعنی پیدائش و ایجاد ہے اور ایجاد اور پیدا کرنا وہیں بولتے ہیں جہاں وہ شے پہلے نہ تھی اور پھر حاصل ہوئی چنانچہ بولتے ہیں "فلانے شخص نے مال پیدا کیا یا عزت پیدا کی" علیٰ ہذا القیاس۔ اور جب وجود کے پیدا کرنے سے پہلے خدا کے یہاں وجود نہ ہوا تو اس کے یہی معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ موجود نہیں۔

الغرض اگر وہ اوصاف جو خدا تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے مخلوق ہیں تو ان کے مخلوق ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اوصاف خدا تعالیٰ میں بھی ہوں ہاں اگر ان اوصاف کو خدا کی عطا کہئے یا وجودی کہئے تو البتہ پھر ان کا خدا تعالیٰ میں ہونا ضرور ہے اور اگر عدمی کہئے یا مرکب من الوجود والعدم تو پھر ہرگز یہ بات لازم نہیں آتی۔ البتہ خود وجود اور لوازم ذات وجود کا اول خدا تعالیٰ میں ہونا ضروری ہے کیونکہ وجود کائنات کا ذاتی اور خانہ زاد نہیں ہاں ضرور ان کے وجود کے لئے کوئی ایسا موجود چاہئے جس کا وجود خانہ زاد ہو مستعار نہ ہو۔ وہ کون ہے؟ خدا ہے اور جب وجود کائنات کا عطا خدا تھیرا تو لوازم ذات وجود بھی وہیں کا فیض ہوا اور وہ اول میں ہوں گے۔ بالجملہ خلق اور پیدا کرنا اور چیز ہے اور عطا اور دینا اور چیز ہے شکلیں اور صورتیں مخلوق میں اور وجود اور کمالات وجود خدا کی عطا ہیں اس لئے جیسے یہ ضرور ہے کہ شکلیں اور صورتیں وہاں نہ ہوں۔ ایسے ہی یہ بھی ضرور ہے کہ وجود اور لوازم وجود وہاں اول ہوں اور سو اس کے اور کائنات میں اس کے بعد ہوں۔

عطا اور عروت کے اجزاء تفصیل اس جمال کی مناسب مقام کے پوچھو تو یہ ہے کہ ہر عطا کیلئے کم و کم

تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ (۱) ایک دینے والا۔ (۲) ایک لینے والا (۳) ایک وہ شخص جس میں سے دیکھنے یا جسکو دیکھنے
مثلاً آفتاب جو زمین کو نور عطا کرتا ہے تو اُس نور کے عطا کرنے میں ایک تو خود آفتاب کی ضرورت ہے، اور ایک
زمین کی حاجت ہے جس کو عطا کرے اور ایک نور کی حاجت ہے جس میں سے عطا کرے۔ ان تینوں چیزوں کے سوا
اگر کہیں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ چیز اگرچہ کہنے کو چوتھی چیز ہوتی ہے پر حقیقت میں دینے والے یا
لینے والے کی متمم ہوتی ہے مثلاً لکھنے میں فقط روشنائی اور رنگ سیاہ اور کاغذ ہی کی ضرورت نہیں کاتب اور
قلم قلم تراش اور قطارن اور کبھی کاغذ پر مہرہ کی بھی ضرورت ہے سو اگرچہ معطی (سیاہی یعنی رنگ سیاہ) روشنائی
ہے مگر جیسے قلم تراش اور قطارن قلم کی متمم ہیں کاتب اور قلم عطا کرنے میں روشنائی کی متمم (علیٰ بذال انقیاس)
کاغذ پر مہرہ کرنا عطار مذکور کے لینے میں کاغذ کا متمم ہے۔ غرض فاعل کو فاعل جیسی کہیں گے جناب طیت
کا وصف بھی اُس کے ساتھ منضم ہو اور قابل کو قابل جیسی کہہ سکتے ہیں کہ تمام موانع بیچ میں سے اٹھ جائیں
سو کاتب قلم وغیرہ سے فاعلیت کا وصف سیاہی میں آجاتا ہے اور مہرہ سے بوجہ صفائی کاغذ میں قابلیت کا
وصف بڑھ جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ کاتب کو معطی سیاہی ظاہر میں سمجھتے ہیں ورنہ نظر کو تیز کرتے دیکھیں
تو رنگ سیاہ روشنائی کے خزانہ میں ہے یہ رنگ اسی کا وصف اسی کی ملک ہے بطور غلام خانہ زاد اُس کے ساتھ
ہے کاتب قلم اُس کے حق میں ایک سامان بار برداری ہے اہل میں دینے والا نہیں معطی (یعنی دینے والا) وہ ہوگا
جو مالک اور قابض ہوگا سو یہ بات فی الحقیقت اگر پائی جاتی ہے تو اسی چیز میں پائی جاتی ہے جس کے حق
میں عطار وصف ذاتی اور صفت خانہ زاد ہو۔ سو جس صاحب گرجی چاہے غور کر کے دیکھ لیں کہ یہ بات روشنائی
میں موجود ہے یا کاتب ہیں۔ ہاں گردینے کے یہ معنی ہوں کہ کسی کا وصف کہیں پہنچا دے تو پھر اگر کاتب اور
قلم کو بھی معطی کہیں تو بجا ہے۔ مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ یہ وہ بات ہے جو خادم اور غلام کیا کرتے ہیں
یا بار برداری کی گاڑی ٹوک دھے سے ظہور میں آتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی شخص کے پاس کوئی بدیہی غلام
یا خادم کے ہاتھ بھیجے یا کسی گاڑی یا ٹوپر لاد پھاند کر پہنچائے تو کو بظاہر وہ غلام و خادم وغیرہ اُس ہاتھ سے دینے
والے معلوم ہوتے ہیں پر اہل عقل خود سمجھے ہیں کہ دینے والا کون ہے اور یہ کون ہیں مگر ہاں اس مثال سے
شاید شبہ پیدا ہو کہ دینے والے کو بھی ضرورت نہیں کہ دوسروں کو وصف سے دیا کرے۔ پھر یہ کیونکر کہہ سکیں کہ معطی
حقیقت میں وہی ہوتا ہے جس کے حق میں عطار وصف ذاتی اور خانہ زاد ہو۔ مگر غور سے دیکھتے تو رسمی
بدیوں کے دینے لینے میں بھی اہل میں داد و ستد وصف ہی کی ہوا کرتی ہے۔

عطا کے معنی اور تقسیم | تفصیل اس جہاں کی ایک تفصیل پر موقوف ہے، اور وہ یہ ہے کہ عطار کی بظاہر دو قسمیں
ہیں اگرچہ فی الواقع ایک قسم دوسری ہی قسم کی اقسام میں سے ہو (وہ دو قسمیں کون کون ہیں؟ ایک تو

عطار و صفی دوسری عطار جیسی عطار و صفی کی مثال درکار ہے تو لیجئے آگ سے پانی گرم ہوتا ہے تو اُس کے
یہ معنی ہوتے ہیں کہ آگ وصف حرارت پانی کو عطا کرتی ہے اور عطار جیسی کی مثال بے کہے خود ظاہر ہے۔
روپیہ پیسا کپڑا لٹا وغیرہ جو بنی آدم آپس میں دیتے لیتے ہیں تو اُن میں اجسام کا لینا دینا ہوتا ہے اور رسمی
ہدیوں سے ہماری غرض یہی عطار جیسی تھی۔

بعد تفصیل کے یہ گزارش ہے کہ عطار و صفی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہنچتا ہی تھا پر عطار
جیسی میں بھی وصف معطی ہی لینے والے کی جانب جاتا ہے اگرچہ بظاہر ایک جسم کا پہنچنا پہنچنا نامعلوم ہوتا
ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہدیہ سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جس کو کوئی چیز دیکھے اُس کو اپنا قائم مقام کر دیکھے
اور اُس کا مالک بنادیکھے۔ ورنہ قبل عطار و صفی مالکیت کسی چیز کے دینے سے ہدیہ ہونا متحقق نہیں
ہوتا۔ روپیہ پیسے وغیرہ کا داروغہ اور خزانچی کے حوالہ کر دینا یا بائع کا مشتری کو مشتری کا بائع کو دیکھنے
بکھالنے کے لئے سپرد کر دینا ہدیہ نہیں سمجھا جاتا۔ اگر ہدیوں میں اتنا ہی مضمون ہوتا جس کو دنیا کہتے ہیں تو ان تمام
صورتوں میں ہدیہ ہی ہو کرتا۔ بالحد اُن تین چیزوں کے سوا (جن کا ذکر اوپر گذرا) کسی چیز کے پیدا ہونے میں اگر
اور چیز کو دخل بھی ہے تو وہ انھیں تین چیزوں کا متمم ہے مگر جیسے وصف حادث کی حقیقت اور صفت نوزاد کی
اصل فاعل کی جانب سے آتی ہے (یعنی اس طرف سے جہاں وہ وصف ایک صفت خانہ زاد ہو) ایسے ہی اُس وصف حادث
اور صفت نوزاد کو شکل و صورت قابل کی جانب سے عطا ہوتی ہے مثلاً نور آفتاب اگر کسی روشندان میں آتا ہے اور
چاند نامکان میں ہو جاتا ہے تو اُس چاندنی میں نورانیت اور چمک (جو چاندنی کی اصل ہے) آفتاب کا فیض ہے اور
یہ شکل و صورت کہ کبھی شکل دائرہ ہے، کبھی شکل مربع و مستطیل ہے، کبھی شبک ہے کہیں روشندان کے آئینہ
کارنگ بھی (مثلاً) ساتھ لگا ہوا ہے۔ یہ ساری خصوصیتیں اسی طرف کا فیض ہے۔ آفتاب پر تو نہیں
آفتاب کا پر توہ فقط ایک ہی چمک ہے اور کچھ نہیں ہاں یہ بات مسلم کہ یہ سب کچھ آفتاب ہی کے باعث ہے
اگر آفتاب اور آفتاب نور نہ ہو تو یہ شکلیں اور صورتیں پیدا نہیں ہو سکتیں۔ اُس لئے اگر یوں کہا جائے
کہ تمام صورتیں (اچھی ہیں یا بُری ہیں) سب آفتاب ہی کی طرف سے ہیں تو ویسا ہی صحیح ہوگا جیسا یہ
صحیح ہے کہ آفتاب کے خزانے میں سوا نور کے کچھ نہیں۔

خدا خالق شر ہے مگر (معاذ اللہ) شر نہیں مگر اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ عالم میں بھلائی ہو یا بُرائی سب
اللہ ہی کی بنائی ہوئی اور اُسی کی طرف سے ہے۔ پر اُس کے خزانے اور اُس کے گھر میں سوا بھلائی کے اور کچھ نہیں
وجہ اس کی بھی وہی ہے کہ بُرائی نقصان کا نام ہے جو بوجہ عدم پیدا ہوتا ہے کیونکہ نقصان کی کو
کہتے ہیں۔ اس صورت میں شر اور بُرائی اس جزو عدمی کے باعث ہوگی۔ مگر اسی قیاس پر بھلا، خیر اور خوبی

سب اس جزر وجودی سے حاصل ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وجود خیر محض ہے اور خدا کے خزانے اور اس کا ہاتھ میں سوا خیر کے اور کچھ نہیں۔ بالجلہ شکل و صورت اور جن کو شکل و صورت لازم ہے جیسے قد و قامت رنگ و روپ اور سوا ان کے اور جتنی تحدیدیں ہیں قابل کی طرف سے حاصل ہوتی ہیں۔ قائل کی طرف سے حاصل ہی نہیں ہوتیں اور جو یہ شبہ ہو کہ یہ اوصاف بھی مخلوقات میں موجود ہیں اس لئے ان اوصاف کا خدا میں ہونا لازم آئے گا ہاں یہ سب اوصاف قابل کی طرف سے آتے ہیں اور بیشک قابل میں یہ اوصاف اصلی اور ذاتی ہوتے ہیں۔ سو اگر بالفرض خدا کی طرف سے یہ اوصاف آئے ہوں تو خدا کو قابل کہنا پڑے گا۔

ذات اکہ کسی اثر کو کسی طرف | مگر محروم من: خداوند عالم کو کسی وصف کا قابل نہیں کہہ سکتے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ جس وصف سے بھی قبول نہیں کر سکتی | اور جس بات کا وہ قابل ہے وہ پہلے سے اس میں تھی سو تخصیص فرماؤ یہ عدم کا شعبہ ہے کہ نہیں؟ اور اس صورت میں خدا کے وجود کو ایک منتہی اور متناہی اور محدود چیز کہیں گے یا نہیں؟

الحاصل یہ بات ظاہر ہے کہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا تو وہ چیز اس موجود کی حد سے خارج ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز وہاں ہے یہاں نہیں۔ اور اس موجود میں یہاں تک اوصاف اور یہاں تک کمالات تھے مگر اس میں صاف اس بات کا اقرار ہے کہ وہ موجود محدود الوجود ہے۔ لیکن ابھی ہم نے ثابت کیا ہے کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے اس لئے اس بات پر یقین کرنا ضرور پڑا کہ خداوند بے نیاز اپنی ذات بابرکات میں سب قسم کے وجود رکھتا اور کسی قسم کا وہاں عدم نہیں جو کسی وصف کے قبول کا احتمال ہو۔ اور نیز اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اگر خداوند بے نیاز کسی وصف کا قابل نہیں تو وہ وصف جس جگہ سے آیا ہے وہاں خانہ زاد ہوگا اور چونکہ اس وقت اوصاف وجودیہ میں کلام ہے تو اس کے معنی ہوں گے کہ یہ وصف اس کے حق میں خانہ زاد اور صافی ہے۔

خداوند عالم واحد اور لا محدود ہے | مگر اوصاف وجودی اس چیز کے خانہ زاد ہوتے ہیں جس کے حق میں خود وجود خانہ زاد ہوتا ہے اور وجود کی تنہائی اور اس کا غیر محدود ہونا ابھی ثابت ہوا ہے۔ اس لئے خدا کے سوا اگر کسی اور میں وجود غیر محدود ہوگا تو پھر دونوں جگہ محدود ہی کا غیر محدود نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خدا کا وجود اس دوسرے میں ہوگا۔ اور اس دوسرے کا وجود خدا میں ہوگا۔ اور پہلے ثابت ہو چکا کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے یعنی ہر قسم کے وجود اس میں موجود ہیں۔ علاوہ بریں اس وقت دونوں باہم مماثل ہوں گے اور پھر دونوں ایک جگہ میں موجود یعنی ایسی طرح مجتمع ہوں گے جیسے فرض کرو دو شخص ایک چیز اور ایک

لے بھی و ہمیت میں کا الخیر و هو علی کل شیء قلیز (ترجمہ) جدا تا بھی ہے تار تا بھی ہے۔ صلائی اس کی خانہ زاد اور قبضہ میں ہے۔ اور وہ قادر ہر چیز پر ہے ۱۲ لے مگر یہ واضح ہے کہ مولانا کے نزدیک صرف اوصاف حسنہ ہی وجودی ہیں باقی اوصاف نقیہ سرود عدنی ہیں ۱۳ +

جگہ میں مجتمع ہو جائیں۔ مگر یہ بات ایسی محال ہے کہ کسی دیوانے کو بھی آج تک اس میں تامل نہیں ہوا پھر کوئی صاحب انصاف فرمائیں کہ مخلوقات کا وجود تو ایسا قوی ہو کہ اپنے مائل کو اپنے احاطہ اور اپنی جگہ میں نہ آنے دے اور خدا کا وجود ایسا ضعیف نہ ہو کہ ہر کوئی اس کو دبا کر اس کے احاطے اور اس کی جگہ میں گھس آئے۔

یہ بات اگر فرض کیجئے تو یہ معنی ہوں کہ جیسے ایک چراغ کا نور اول ضعیف ہوتا ہے اور اس سے دوسرے چراغ کے نور کے آنے کی گنجائش ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہو کہ ایک چراغ کا نور دوسرے چراغ کے نور سے مل کر قوی ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی ایک خدا کا وجود دوسرے خدا کے وجود سے اگر ایسی طرح مل جائے کہ دونوں کا محمل مقام ایک ہو اور دونوں مل کر ایک ہو جائیں تو یہ معنی ہوں کہ تنہا تنہا وجود ہر ایک خدا کا ضعیف ہے، پر جب دونوں مل جاتے ہیں تو قوی ہو جاتے ہیں اور نہ در صورت غیر متناہی ہونے وجود کے سو اس قسم کے اجتماع کی اور کوئی صورت وجود کے اجتماع کی نہ ہوگی، مگر اول تو یہ بات خدائی کے منافی ہے۔ خدا کی ذات و صفات کے اوپر اگر اور کوئی مرتبہ ہوگا تو پھر اس مرتبہ کو خدا کیوں کہیں گے اسی مرتبہ کو خدا کہیں گے جو سب سے اوپر ہوگا۔ دوسرے لائق ہی مفروض کو غور سے دیکھئے تو وہی مانع تسلیم ضعف مذکور ہے کیونکہ اس صورت میں باعتبار مراتب خدا کا وجود متناہی اور محدود ہو گا یہی وجہ ہے کہ اس کے آگے اور مرتبہ نکل آیا۔ اس صورت میں وہ لائق ہی درج روشن لیلو سے ثابت ہو چکی ہے مانع تسلیم تنہا وندی ہوگی۔ ان فرض خداوند بے نیاز کسی وصف وجودی کا قابل نہیں اور اس وجہ سے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیشک وہ محمل اوصاف خارجیہ کا نہیں ہو سکتا۔ مگر اس صورت میں اس کے لئے کوئی صورت شکل بمعنی تحدید محدود نہ ہوگی۔ اور علیٰ ہذا القیاس جو اوصاف مستلزم شکل تحدید مذکور ہیں جیسے قد و قامت رنگ و روپ مکان و زمان وغیرہ ہرگز نہ ہوں گے۔

قدرت

(قادر ذوالجلال اپنے اثر میں مادہ کا محتاج نہیں)

مگر جب وہ کسی کا زائل نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر محدود ہے یعنی سب قسم کے کمالات اپنی ذات میں رکھتا ہے اور ساری خوبیاں اس کے حق میں خانہ زاد ہیں) تو اس کا بھی کوئی قابل ہوگا کیونکہ جہاں کسی وصف یا کسی امر کی نسبت اتنی بات تسلیم کی جائے گی کہ اس کے لئے کوئی قابل ہے تو اس کے یہ معنی ہونے کہ خدا قابل کا محتاج ہے اور اس کا وجود مثل دھوپ بے قابل محل کہیں قرار نہیں کر سکتا یعنی جیسے دھوپ اپنے موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے ایسے ہی خدا کا وجود اپنے موجود ہونے میں قابل کا مستلزم

۱۔ یعنی چیزوں کا ایک وقت میں ایک ہیئت سے ایک چیز اور ایک جگہ میں جمع ہونا بظاہر مثال دولٹے پانی کا صرف ایک لوتہ ہی میں ایک وقت میں بغیر خرچ کے سما جانا ۲۔ یعنی ہر کوئی متناہی اور نامحدود مانتے ہوئے یہ صورت چراغ جیسی ناممکن ہے کیونکہ پھر اس کی روشنی کی طاقت کے ضعیف ہونے کے یہ معنی کہ محدود ہے ۳۔ یعنی خداوند عالم اپنا اثر کرنے کے لئے کسی خاص مادہ یا قابل کا محتاج نہیں ہے +

اور اُس کا محتاج ہے۔ علاوہ بریں اس کے ساتھ یہ بھی ضروری تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کے لئے کوئی اصل بھی ہے جس کے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اُس کا محتاج ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قابل کی ضرورت بعد اُس اصل کے ہوتی ہے جس سے وجود ملتا ہے اور جس کو ہم نے بارہا فاعل کہہ کے تعبیر کیا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ فاعل کی ضرورت پیدا ہونے والی چیز کو اول ہوتی ہے اور قابل کی ضرورت اُس کے بعد خود اُس بیان سے ہی ظاہر ہے اس لئے کہ فاعل کے معنی یہی ہیں کہ کسی چیز کو بنائے۔ علیٰ ہذا القیاس اصل کے معنی سے بھی یہی ظاہر ہے کہ اُس سے کوئی شے نکلے اور ہر قابل کے مفہوم میں یہ بات رکھی ہوئی ہے کہ کہیں کی آئی ہوئی کسی بات کو قبول کر لے اور اپنے اندر رکھ لے سو جو شخص اُن دونوں باتوں کو سنے گا وہ بے دلیل خود بخود اس بات کو تسلیم کر لے گا کہ شے حادث یعنی نوزاد کو اول تو فاعل کی ضرورت ہے۔ دوسرے مرتبہ میں قابل کی حاجت ہے کیونکہ اشیاء نوزاد میں وجود تو اصل ہے اور شکل۔ اُس پر عارض ہے اور ظاہر ہے کہ اصل شے عارض سے مقدم ہوتی ہے اس لئے فاعل کی ضرورت اول ہوگی اور قابل کی ضرورت اُس کے بعد ہوگی۔ الغرض جیسے خداوند عالم کسی کا قابل نہیں خداوند عالم کا قابل بھی کوئی نہیں اس لئے کہ اس صورت میں قطع نظر احتیاج کے خداوند عالم کو کسی اصل اور فاعل کی بھی ضرورت نہ ہوگی جس کے حق میں خداوند عالم ایک وصف خانہ زاد ہو سوتھیں کہو کہ اگر احتیاج اصل فاعل ہے تو پھر خداوند عالم کو خدا کہنا ہی عکس ہے۔ خداوند عالم کو خدا اس لئے کہتے تھے کہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے کسی فاعل کی اُس کو احتیاج نہیں اور کسی اصل کا وہ محتاج نہیں جب وہ بھی کسی اور ہی کا محتاج نکلا تو پھر اُسی کو خدا کیوں نہ کہیں گے۔

اور مثال ہی کی ضرورت ہے تو لیجئے حرارت گرم پانی کی اور نور زمین جس کو دھوپ کہتے ہیں اپنے وجود میں دو چیزوں کے محتاج ہیں۔ ایک تو اُس آگ اور آفتاب کی جہاں سے ان کا وجود نکلتا ہے۔ دوسرے اُس پانی اور زمین کی جس پر یہ دونوں قرار پکرتے ہیں سو آگ اور آفتاب تو حرارت گرم پانی اور نور زمین یعنی دھوپ کے لئے اصل اور مخرج اور فاعل ہیں اور خود گرم پانی اور زمین اُس حرارت اور دھوپ کے لئے مقرر اور محل اور جائے قرار اور قابل ہیں اگر یہ دونوں جابنیں نہ ہوں تو پھر حرارت پانی کی اور دھوپ کے وجود کی کوئی صورت نہیں۔ اور جب ان دونوں کی ضرورت ہوئی تو پھر اس بات کا تسلیم کرنا ضرور ہے کہ آفتاب میں نور اور آتش میں حرارت وصف ذاتی اور خانہ زاد ہے کسی اور کا فیض نہیں۔ ورنہ پھر ہم اُسی اصلی کو (جہاں سے آفتاب و آگ بھی عالم اسباب میں مستفید ہوتے ہیں حرارت اور نور مذکور کی اصل اور فاعل کہیں گے)۔

غرض اس امر کا ماننا لازم ہے کہ اصل مخرج میں وہ وصف جو قابل میں آتا ہے ذاتی اور خانہ زاد ہو سو یہ وہی بات ہے جس کے ہم مدعی ہوئے تھے اور یہ کہا تھا کہ امر نوزاد کے وجود کے لئے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک فاعل کی ایک قابل کی ایک اُس وصف کی جو فاعل کے حق میں ذاتی اور خانہ زاد ہو۔

مگر ظاہر ہے کہ کسی فاعل کا وصف ذاتی کسی قابل میں اس طرح نہیں آجاتا کہ اہل و فاعل میں اس کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وصف ذاتی مذکور منقسم ہو کر کچھ تو فاعل اور اہل میں رہ جائے اور کچھ قابل میں آجائے۔ اگر یہ ہو کرے تو وصف مذکور کا اہل کے حق میں ذاتی ہونا غلط ہو جائے بلکہ اس صورت میں فاعل اور قابل دونوں کی دونوں وصف مذکور کی نسبت برابر ہو جائیں۔ اور یہ فرق کہ اس کے حق میں یہ وصف ذاتی ہے اور اس کے حق میں یہ وصف عرضی ہے۔ اس کے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اس کے حق میں یہ وصف مستعار ہے غلط ہو جائے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ قصہ ایسا ہوگا جیسا فرض کیجئے ایک گھرے میں سے پانی نکال دو سرے میں لیا۔ یا ایک فانوس میں سے شمع نکال کر دو سرے فانوس میں رکھ لی جیسے یہاں پانی کے لئے یہ گھر اسعدن ہے نہ وہ نہ یہ فانوس نور کی اہل و مخرج ہے نہ وہ ایسی ہے۔ در صورت فرق بانانہ فاعل کو اہل و وصف معلوم کیسے گئے نہ قابل کو یہ وصف مذکور اگر بالکل قابل ہی میں آجائے تب تو یہ بات خوب ہی ظاہر ہے اور اگر تشبیہ ہو کر کچھ اہل میں رہا اور کچھ قابل و محل میں آ گیا تو جس قدر وہاں سے یہاں آ گیا اسی قدر میں یہ کہنا پڑے گا کہ اس قدر نہ اہل اور فاعل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ محل اور قابل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ محل اور قابل کے حق میں خانہ زاد ہے۔

بہر حال یہ کہنا پڑے گا کہ وصف واحد یہاں بھی ہے اور وہاں بھی ہے مگر اس کے معنی ہوا اس کے اور کیا ہیں کہ ایک وصف کو دونوں طرف امتساب مثلاً دھوپ ایک سطح نورانی ہے زمین کے ساتھ بھی اس کا رابطہ ہے اور ان شعاؤں کے ساتھ بھی جو اس پر واقع ہوئی ہیں اگر فرق ہے تو فقط اتنا فرق ہے کہ شعاؤں کے حق میں یہ نورانیت ایک وصف خانہ زاد ہے اور زمین کے حق میں خانہ زاد نہیں مستعار ہو (طیٰ بقیہ) وہ شعاؤں کا مجموعہ (جن کے وقوع سے زمین پر ایک سطح نورانی پیدا ہوتی ہے اور ایک نور مجسم معلوم ہوتا ہے)۔ اس بعد کے حق میں جس کو جو سما کہتے ہیں عرضی اور مستعار ہے اور آفتاب کے حق میں اہل اور خانہ زاد ہے۔ الغرض ایسے اوصاف کو جو ایک جانب سے دوسری جانب جاتے ہیں دونوں طرفوں کے ساتھ رابطہ ہو کر رہتا ہے اور دونوں جانبوں کے ساتھ نسبت ہو کر رہتی ہے اگر فرق ہوتا ہے تو وہی ذاتی اور عرضی ہونے کا فرق ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ باہم فرق صدور و وقوع کا ہوتا ہے یعنی فاعل اور اہل کی طرف سے صدور ہوتا ہے اور قابل اور محل کی طرف وقوع ہوتا ہے مگر اس بیان سے یہ بات اہل فہم پر واضح ہو گئی ہوگی کہ وصف مذکور قطع نظر ان رابطوں ان نسبتوں کے فاعل اور قابل دونوں میں مشترک ہے اور ان دونوں رابطوں میں ایک رابطہ بھی ساتھ لے لیجئے تو پھر وہ وصف

۱۔ مخلوق کے کمالات خالق کے کمالات میں مذکور نقصان پیدا کرتے ہیں نہ ان کو تقسیم کر سکتے ہیں باوجودیکہ یہ جنس یافتہ ہونے میں کمالات آپہنچے ہیں۔
۲۔ یعنی رابطہ عرضی اور رابطہ ذاتی یا نسبت صدور اور نسبت وقوع۔ عامل ہے کہ مثلاً نور کا تعلق آفتاب سے بھی ہے اور زمین سے بھی نہیں اگر اس کے ساتھ ذاتی یا عرضی کی قید لگا دیں تو پھر دونوں سے تعلق نہ رہے گا۔ مگر ایک ہو جائے گا۔ چنانچہ ذاتی اور خانہ زاد نور کے متعلق اگر

۱۔ اگر اس کے ساتھ ذاتی یا عرضی کی قید لگا دیں تو پھر دونوں سے تعلق نہ رہے گا۔ مگر ایک ہو جائے گا۔ چنانچہ ذاتی اور خانہ زاد نور کے متعلق اگر

تنہا اسی رابطہ اور نسبت دینے کا وصف ہو گا و صف مشترک ہو گا۔ ایک ہی جگہ رہے گا۔ کسی دوسرے کی طرف منتقل اور متعدی نہ ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ خدائی مخلوقات میں نہیں آ سکتی اور امکان اور مخلوقیت خدا میں نہیں جاسکتے کیا انسان کو عرضی خدا کہہ سکتے ہیں؟ [تفصیل اس حوالہ کی یہ ہے کہ خدائی موجودیت ذاتی کو کہتے ہیں اور امکان اور مخلوقیت موجودیت عرضی کا نام ہے۔ سو خدائی میں اتنی ہونا پہلے سے ملحوظ ہے اور امکان اور مخلوقیت میں عرضی ہونے کا اول سے لحاظ ہے۔ اسی لئے عرضی خدائی اور مستعار خدائی ہو تو کیونکر ہو۔ اور علی ہذا القیاس امکان مستعار اور عرضی کیونکر ظہور میں آئے؟۔ ہاں فقط موجودیت اور وجود کو ان دونوں قیدوں کے عائد کر کے دیکھیں تو بیشک خدا اور مخلوقات دونوں میں مشترک ہو گا۔ چنانچہ ظاہر بھی ہے۔ اس صورت میں وہ اوصاف جو ایک جانب سے دوسری جانب انتقال کرتے ہیں اور نیز وہ اوصاف جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے خداوند عالم میں ضرور ہوں گے۔ پر وہ اوصاف جن میں عرضی اور مستعار ہونے کا لحاظ ہے خدا میں ہرگز نہیں ہو سکتی۔ علی ہذا القیاس اوصاف جن میں کسی وصف وجودی (بے قید) یا مقید (بقید ذاتی کے عدم) کا لحاظ ہے خداوند عالم میں ممکن نہیں ہاں اگر کسی وصف عدمی یا عرضی کا سلب ملحوظ ہو گا تو خداوند عالم میں اُس کا ہونا منجملہ ضروریات ہے۔

اوصاف کی تقسیم، خداوندی اوصاف کا بیان

کوئی صفات خدا کی ساتھ وابستہ ہو سکتی ہیں؟

مخاطب مخلوق وغیرہ تھے تو خدا کس طرح متکلم عالم، خالق وغیرہ تھا؟

اس صورت میں موجودات کے اوصاف کی چھ قسمیں ہوں گی۔ تین وجودی تین عدمی۔ تین وجودی

تو وہی ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا۔ ایک وہ اوصاف وجودی جو باقید ہوں۔ دوسرے وہ اوصاف وجودی جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ۔ تیسرے وہ اوصاف وجودی جن میں عرضی ہونا ملحوظ ہے۔

سوال دو قسموں کا خدا میں ہونا ضروری ہے اور قسم ثالث کا خداوند عالم میں ہونا محال ہے

اور تین عدمی وہ ہیں جو ان تینوں وجودی کے مقابل ہیں۔ یعنی ایک میں اوصاف وجودی بے قید کا

سلب ہے۔ دوسرے میں اوصاف وجودی ذاتی کا سلب ہے، اور تیسری میں اوصاف وجودی مستعار کا

سلب ہے۔ مگر ان دونوں قسموں میں بظاہر اوصاف کا سلب ہوتا ہے۔ پر حقیقت میں ان قیدوں کا سلب

اور عدم ہوتا ہے جو ان میں ماخوذ اور ملحوظ ہیں۔ ورنہ ہر قسم اول میں اور ان دونوں قسموں میں پھر کیا

فرق باقی رہے گا۔ سو ان تین قسموں میں قسم ثالث کا خدا میں ہونا ضروری ہے اور دو قسم اول کا خداوند عالم

میں ہونا محال ہے۔ مگر اسی طرح مخلوقات میں اقسام اوصاف وجودی میں سے تو قسم اول اور قسم ثالث کا ہونا ضرور ہے اور قسم اوسط کا ہونا محال اور اقسام اوصاف عدمی میں سے اول اور آخر کا ہونا محال ہے اور قسم اوسط کا ہونا ضروری ہے۔ ان سب اوصاف اقسام کو سولہ ایک سو تیس قسم اور ہے جس میں کسی عدم کا سلب ہو سوا اس قسم کا خدا میں ہونا ضرور ہے۔ مگر وہ عدم جو اس میں سلوب ہوتا ہے کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے عدم مقابل وجود مطلق اور کبھی مقید ہوتا ہے جیسے اندھا بہر ہونا کہ اس میں ایک وجود خاص دینی وصف بینائی اور شنوائی کا سلب ہے اور اس وجہ سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم بسا اوقات غیر خدا میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ بہت بلکہ اکثر آدمی بینا نظر آتے ہیں مگر اس عدم میں جو اس میں سلوب ہوتا ہے اگر یہ قید بھی لگا دیں کہ وہ ذاتی ہو تو پھر اس قسم کا غیر خداوند عالم میں ہونا محال ہو جائے۔

سلوحت قدوسیت | سو ہم اپنی اصطلاح میں اس کا نام سبوتیت اور قدوسیت اور تسبیح اور تقدیس کھکر
اور تسبیح و تقدیس | یہ گزارش کرتے ہیں کہ وہ اقسام جن کا ہونا خدا میں محال ہے فقط اسی وجہ سے خدا میں محال
ہیں کہ ان کا ہونا کسی نہ کسی عدم ذاتی کے اعتبار پر موقوف ہے۔ سولہ بیات کے اول دو قسموں کا حال تو ظاہر ہے
کہ ان میں عدم ذاتی ملحوظ ہے۔ پر جو دیات کی قسم ثالث میں چونکہ بظاہر معاملہ بالعکس ہے اس لئے یہ گزارش
ہے کہ کسی چیز کی عرضی اور مستعار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ موصوف کی ذات میں نہ ہو کسی اور کے فیض سے آگئی ہو
سو تمہیں کہو کہ یہ عدم ذاتی نہیں تو اور کیا ہے۔ اس صورت میں قسم ہفتم کا حاصل فقط یہ ہوگا کہ جو دیات میں سے
قسم ثالث اور سلہبیات میں سے اول اور اوسط نہیں۔ کیونکہ عدم کے لئے یہی بین احتمال میں یہ نہیں کہ قسم ہفتم
فی الواقع قسم ہفتم ہے مگر اس قیاس پر اوصاف ضروری کے ضرور ہونے کے بھی یہی وجہ ہے کہ وہ کسی وصف جوئی
ذاتی کے ہونے کی خبر دیتے ہیں جن میں دو قسم اول اور اوسط جو دیات کا حال تو خود ظاہر ہے۔ پر قسم ثالث سلہبیات
میں اشتباہ ہو تو ہو سوا اس اشتباہ کے رفع کرنے کے لئے یہ گزارش ہے کہ موافق تحریر بالا اس قسم میں قید استعارہ کا
سلب ہوتا ہے جس کا عدم ذاتی پر دلالت کرنا ابھی عرض کر کے آیا ہوں۔ اس صورت میں سلب استعارہ کو وجود
ذاتی لازم نہ ہوگا کیونکہ سوا عدم کے پھر وجود ہی ہوگا اور کوئی احتمال تو ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے بمقابلہ صفت

یعنی سو تیس قسم مع اپنی دو قسموں کے (واللہ اعلم بالصواب) **حکم** یعنی وہ اوصاف وجودیہ جن میں یونہی ملحوظ ہے **۱۲** **حکم** یعنی
جس میں کسی عدم کا سلب ہو۔ یہ جو دیات میں سے قسم ثالث اس لئے ہوگی کہ اس میں فقط ذاتی کا عدم ہی ہے اس عدم کا سلب نہیں بلکہ سلہبیات
کی قسم اول میں محض وجودی ہے مقید کا عدم ہے۔ اور قسم ثانی میں اوصاف وجودی ذاتی کے ذاتی ہونے کا عدم ہے اس عدم کا سلب کسی میں نہیں اب باقی ہے بین
احتمال (۱) مطلق عدم کا سلب یعنی اوصاف وجودی بلا قید (کیونکہ جب نفی پر نفی داخل ہوتی ہے۔ یعنی نہیں کا انکار ہوتا ہے تو وہ ثبوت ہوتا
ہے) سو جو دیات کی قسم اول ہے (۲) مطلق ذاتی کے عدم کا سلب۔ یعنی ذاتی ہونے کا نفی جو دیات کی قسم ثانی ہے (۳) اس ذاتی کے عدم کا
سلب جس میں خصوصیت کی قید ہو (جیسے اندھا بہر ہونا) سولہ بیات کی قسم ثالث ہے کیونکہ اس میں بینائی شنوائی کے عدم یعنی بینائی
شنوائی کا سلب ہے تو جب مستعار کا سلب ہو تو وجودی ذاتی کا لحاظ ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب) **۱۳**

اور سمجھنے کی ضرورت نہیں۔ جیسے میں تم زید عمر و زین آسمان و درخت پہاڑ چاند سورج وغیرہ یہ سب
مضامین اور یہ سب مفہوم ایسے ہیں کہ تنہا اپنے وجود اور سمجھ میں آجانے کے لئے کافی ہیں۔

اور بعض مضامین اور معانی ایسے ہوتے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آتے جب وجود میں اور سمجھ میں
آتے ہیں تو دوسرے مضمون کے ساتھ وجود میں اور سمجھ میں آتے ہیں مثلاً باپ بیٹا بھائی جو روغالا پھوپھی
چچا ماموں دادا دادی نانا نانی دوست دشمن استاد شاگرد اوپر نیچے دائیں بائیں آگے پیچھے وغیرہ یہ سب
مضامین ایسے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آ سکتے باپ کا وجود اور تصور بغیر بیٹے کے وجود اور اسکے تصور کے نہیں ہو سکتا
علیٰ ہذا القیاس جو رو کے وجود کے وجود اور تصور کو خاوند کا وجود اور تصور استاد کے وجود اور تصور کو شاگرد کا
وجود اور تصور اوپر کے وجود اور تصور کو نیچے کا وجود اور تصور دوست کے وجود اور تصور کو دوسرے دوست کا
وجود اور تصور دشمن کے وجود اور تصور کو اس کا وجود اور تصور دشمن ہو لازم ہے۔ سو اسی قسم میں سے
فاعل اور مفعول بھی ہے یعنی فاعل مفعول بے فاعل نہیں ہوتا اور نہ ایک دوسرے سے جدا سمجھ میں
آ سکتا ہے۔ باقی یہ خیال کہ باپ مر جاتا ہے بیٹا مر جاتا ہے استاد مر جاتا ہے شاگرد مر جاتا ہے اس دعوے
کے مخالف نہیں۔ کیونکہ ایسے وقت میں کسی کو کسی کا باپ یا استاد یا بیٹا اور شاگرد کہنا مجاز الیٰنی یا اعتباراً زمانہ
سابق کے ہوتا ہے ورنہ باعتبار حقیقت نہ یہ اس کا باپ نہ وہ اس کا بیٹا نہ یہ اس کا شاگرد نہ وہ اس کا
استاد۔ بلکہ جیسے مرنے کے بعد نکاح ٹوٹ جاتا ہے یہ رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں۔ اور اگر یہ موٹی بات مقبول نہ ہو
خیر وہ جو اہلی جواب ہے وہی سُنئے۔ باپ کا باپ ہونا اور بیٹے کا بیٹا ہونا اور استاد کا استاد ہونا ان کے حق میں
کوئی وصف ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا بلکہ ایک مضمون عارضی ہے سو باپ ہونے کی حقیقت اور بیٹے
ہونے کی حقیقت فقط یہی مضمون عارضی سمجھو ابوت اور بنوت اور استادی شاگردی کچھ اور ہے اور جن میں
یہ اوصاف پائے جائیں کچھ اور ہیں۔ سو چونکہ ان اوصاف کو موصوف کی موت کے وقت فنا عارض ہو جاتی ہے تو
بیشک اس وقت اس کے مقابل میں جو وصف ہوگا اس کو بھی فنا عارض ہوگی۔ ہاں لبتہ ذہن اور تصور اور خیال
میں چونکہ موصوف کو بعد موت بھی بقا رہتا ہے تو تصور میں کچھ وقت پیش نہیں آتی اسلئے عام آدمیوں کو دھوکا پڑ جاتا ہے
الحاصل اس قسم کے مضامین تنہا نہیں پائے جاتے خواہ ذہن میں کہئے خواہ خارج از ذہن کہئے اور وجہ اسکی
یہ ہے کہ یہ اوصاف از قسم نسبت ہوتے ہیں جیسے جملہ کو بتاویل مفرد صفت بنا لیتے ہیں ایسے ہی کبھی نسبت کو
بتاویل غیر نسبت صفت بنا کر اس کے دو طرفوں میں سے کسی کو موصوف قرار دیکر ثابت کر دیتے ہیں مگر نسبت
پھر نسبت ہے اس کی ذات متبدل نہیں ہو جاتی جو اس کے لوازم بدل جائیں وہ احتیاج جو اس کو اپنے دونوں
طرفوں کی طرف ہوتی ہے جوں کی توں بدستور باقی رہتی ہے سو ان میں سے ایک تو یہی موصوف ہوتا ہے اسلئے

فقط دوسرے ہی کی ضرورت رہتی ہے۔ جب یہ بات خوب ہنشین ہو گئی تو اہل مطلب کو سننے۔ اگر کوئی وصف
 اوصاف وجودی میں سے اس بات کو مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف کے اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہئے جس پر یہ وصف
 واقع ہو ایسا وصف تو بجز اوصاف فاعلی ہوگا۔ اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف کے اس بات کو مقتضی ہو کہ اس وصف
 کے لئے کوئی اور بھی چاہئے جس پر یہ وصف صادر ہوا ہو تو یہ وصف بجز اوصاف مفعولی ہوگا۔ سو اوصاف فاعلی تو قسم
 کے خداوند عالم میں ہونے چاہئیں کیونکہ نشا اس قسم کے اوصاف کا اہل میں وجود ہے اور وجود کا حال آپس ہی چکی
 ہیں۔ کہ وہ کہاں سے آتا ہے۔ سوائے خانہ خداوندی کے اور کوئی گھر ہی نہیں جس میں وجود کا خزانہ ہو۔ مگر ان فہم پہلی
 تقریروں سے سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ اس صورت میں فاعل کو کچھ دخل ہوگا فقط وجود ہی ایسے اوصاف کا مصدر ہوگا
 گو بظاہر اہل ظاہر کو صورت فاعلی کی اس میں مداخلت معلوم ہوتی ہو۔ سو یہ ایسا قصہ ہے جیسے آئینہ وقت تقابل
 آفتاب اگر منور ہو کر اور اشیا کو منور کرتا ہے تو اس تصویر میں آئینہ کے اس نور کو دخل ہے جو آفتاب کی طرف آیا ہی
 آئینہ کی شکل صورت رنگ روپ قطع برید کو کچھ دخل نہیں۔ اور اگر دخل بھی ہے تو ایسی ہی باتوں میں دخل ہے یعنی کسی
 دیوار پر اگر آئینہ سے نور جائے گا تو اس کا رنگ لبتہ آئینہ کے رنگ کے تابع ہوگا۔ سو اسی طرح اہل وصف فاعلی تو عالم
 بالا سے آئے گا۔ ہاں بُرائی بھلائی وغیرہ اس طرف سے لاحق ہو جاتی ہے۔

غرض اس کلیہ سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ ایسے اوصاف بہت سے ایسے ہوتے ہیں کہ بنی آدم کے حق میں جو
 مذمت سمجھے جاتے ہیں۔ جیسے کسی ناجرم کو دیکھنا یا کوئی اور بُرا بھلا کام کرنا غرض اہل فعل اور چیز ہے اور اس کی
 بھلائی بُرائی اور چیز ہے۔ بھلائی بُرائی اوپر سے افعال کو عارض ہو جاتی ہے۔ بالجملہ اوصاف فاعلی تو سب کے
 سب خداوند کریم میں ہوں گے کیونکہ وہ مصدر افعال موجود ہے اور وجود خدا کے حق میں ایک وصف خانہ زاد ہے
 مستعار چیز نہیں۔ ہے اوصاف مفعولی۔ اُن کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ فاعل کی طرف مفعول میں کوئی
 ایسی بات پیدا ہو جس کا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو جیسے گرمی سردی سیاہی سفیدی اس قسم کے اوصاف
 کا حدوث تو خدا تعالیٰ کی ذات میں کسی اور فاعل کی طرف محال ہے۔ کیونکہ اس صورت میں فاعل کی طرف
 سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد ہوگا۔ یعنی اوصاف وجودی پیدا ہوں گے اور وہ اوصاف وجودی قبل حدوث خدا
 تعالیٰ میں نہ ہوں گے اور ظاہر ہے کہ بعض اوصاف وجودی کا نہ ہونا اطلاق وجود اور اس کے غیر محدود ہونے
 کے منافی ہے جس کا تسلیم کرنا خداوند عالم کے لئے ضرور ہے۔

دوسری یہ صورت ہے کہ فاعل کی طرف مفعول میں کوئی ایجاد از قسم مذکور نہ ہو بلکہ ایک ایسی
 بات ثابت ہوئی ہو جس کا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف نہ ہو بلکہ اُس کے تصور میں فاعل کے تصور
 کی بھی ضرورت ہو جیسے محمود ہونا یا محبوب ہونا یا مرنی ہونا۔ اس قسم کے اوصاف ثبوت تو خدا کے لئے ضرور

نہیں پرانے اوصاف کا امکان ثبوت ضرور ہے۔ کیونکہ حاصل ان اوصاف کا فقط اتنا ہے کہ ایک نسبت خدا کے بیچ میں اور کسی غیر کے بیچ میں پیدا ہو گئی۔ سو نسبت کا ثبوت یا حصول خدا کے لئے کچھ محال نہیں کیونکہ منسوب یا منسوب الیہ نسبت اپنے وجود اور صفات ذاتیہ میں کامل ہوتے ہیں۔ ان باتوں میں نسبت کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ نسبت ہی اپنے وجود میں ان کی محتاج ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نسبت کا حصول خدا کے لئے محال ہو تو اس کا خالق ہونا عالم ہونا رازق ہونا بھی محال ہو جائے اس لئے کہ ان تمام مضامین اور سب باتوں میں اول ایک نسبت ہے، ایک کو دوسرے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ الغرض فقط نسبت کا حصول تو محال نہیں ہاں احتیاج ذات و صفات میں خدا کے لئے محال ہے۔ سو ظاہر ہے کہ نسبت کو احتیاج لازم نہیں۔

ہاں بعض نسبتیں ایسی ہوتی ہیں جن سے احتیاج اور افتقار ٹپکا کرتا ہے جیسے مخلوقیت مثلاً۔ مگر اس کے مقابل میں خالقیت وغیرہ ایسی نسبتیں بھی ہیں جن سے استغناء اور عدم احتیاج اسی طرح آشکارا اور نمایان ہوتا ہے۔ بہر حال جب کچھ ایجاد کسی ایسے امکان ہو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بلکہ فقط حصول نسبت ہی ہو تو پھر شکر و تمجید منشا اس نسبت کا کوئی امر وجودی ہو جیسے محبوب ہونے کے لئے جمال اور محمود ہونے کے لئے کمال تو ایسے اوصاف مفعولی کا حصول خدا تعالیٰ کے لئے بایں معنی اگرچہ ضرور نہیں کہ خواہ مخواہ کسی محب کو خدا تعالیٰ سے محبت حاصل ہو ہی جائے یا کوئی حامد خدا تعالیٰ کی حمد کیا ہی کرے پر ایسے اوصاف کا حصول بالضرور ممکن ہے کیونکہ منشا محبوبیت اور محمودیت جس کو جمال کہئے یا کمال وہ سب خدا کے غمانہ زاد ہیں اور اس وجہ سے قبل تعلق محبت محبان یا حامد حامدان بھی اگر خدا تعالیٰ کو محبوب کہئے تو بجا ہے۔ سوائے جہان میں دستور ہے کہ شجاعوں اور خوش خلاقوں اور بخشنوں کو ہر دم اور ہر وقت شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے ہیں خواہ شجاعت اور خوش خلقی اور سخاوت کا وقت ہو کہ نہ ہو یعنی دلاوری کا ظہور اعدا کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا ظہور اپنے بیگانہ کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کو مال کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے۔ تنہا کسی گوشہ میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو تو ان اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر با اینہم ہر وقت اس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوش خلاق اور سخی کہتے رہتے ہیں اور وہ اس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ قوت جو منشا شجاعت اور دلاوری کی ہوتی ہے اور وہ صفت جس سے آثار خوش اخلاقی کے ظاہر ہوتے ہیں اور وہ صفت جو باعث داد و دہش ہوتا ہے (مثل قوت باصرہ کے دیکھو یا نہ دیکھو اور مثل قوت سامعہ کے سنو یا نہ سنو) ہر دم اور ہر وقت ساتھ رہتے ہیں۔ سو اسی طرح وہ جمال اور کمال جو باعث محبت ہو یا موجب مدح و ستائش ہوتا ہے (خداوند کریم میں ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے کسی کو اس ذات پاک کے ساتھ محبت ہو یا نہ ہو اور کسی کو اس کے حمد و ثنا کی توفیق ہو کہ نہ ہو۔

جب یہ تقریر و نشین ہو چکی تو اب یہ گزارش بھی قابل لحاظ ہے کہ جیسے شجاعت اور سخاوت اور خوش

اخلاقی اور سماعت اور بصارت کا وہ مرتبہ (جو موجب ظہور آثار ہوتا ہے) ایک ایسی قوت ہے جو ہر دم ملازمِ حال
 شجاع و خوش اخلاق و سخی و تمیز و بصیر رہتی ہے اور اس وجہ سے اس بات کی مستحق ہے کہ اس مرتبہ کو مرتبہ بالقوہ کہتے
 اسی طرح جمالِ کمالِ خداوندی کو لازم ذاتِ خداوندی سمجھتے اور اس اعتبار سے خدا تعالیٰ کو محبوب اور محبوب بالقوہ ہر دم
 اور ہر آن سمجھتے۔ اور ان اوصاف کو اس اعتبار سے منجملہ اوصافِ قدیمہ سمجھتے پر وہ مرتبہ جو بعد ظہور آثار کے پیدا
 ہوتا ہے جیسے شجاعانِ لا اور خوش اخلاقانِ شیریں سخن اور آسخیاء و ریادل وغیرہ کے حق میں منجملہ لوازم ذات
 نہیں (چنانچہ ظاہر ہے) اور ہر دم قوتِ باصرہ اور قوتِ سامعہ کا مصروف بکار نہ ہونا اس کی نظیر ہے۔
 ایسے ہی وہ محبوبیت اور محمودیت (جو بعد تعلق محبت اور صدور حمد و ثنا کے حاصل ہوتی ہے) خدا کے اوصاف
 قدیمہ میں سے نہیں ہاں اوصافِ ممکنہ الحصول میں سے ہے اور بایں وجہ کہ اس مرتبہ میں بالفعل ظہور آثار ہوتا ہے
 اور صفتِ شجاعت اور سخاوت و محبوبیت اور محمودیت وغیرہ اپنے اپنے اثر اس وقت دکھاتے ہیں اس مرتبہ کو بالفعل
 کہتے تو زیبا ہے۔ مگر اس قسم کے اوصاف کے حدوث سے خدا کی ذات و صفات میں کچھ حدوث اور تجدول لازم نہیں آتا۔
 کیونکہ درحقیقت ایسے اوصاف کے حصول سے بجز نسبت (جو ذات موصوف سے ایک مرزا نہ ہوتا ہے) موصوف
 کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں بسا اوقات نسبت مذکور کی طرف ثانی کو اس طرف سے کوئی وصف علاوہ نسبت مذکورہ
 کے حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً آفتاب اور زمین اگر مقابل یکدیگر ہوں اور بوجہ نور افشانی آفتاب (جو اس مقابل کے
 وقت) بجانب زمین ہوتی ہے۔ آفتاب کو فاعلِ تنویر کہیں تو اس تنویر سے آفتاب کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ فقط یہی
 نسبتِ تنویر حاصل ہو یا نہ ہو۔ ہاں اس تنویر اور نور افشانی کے باعث زمین کو (علاوہ اس نسبت کے جو فیما بین آفتاب
 و زمین وقتِ تنویر مذکور حاصل ہوتی ہے) حسب حیثیت قابلیت آفتاب کے خزانہ سے نور مل جاتا ہے۔
 غرض جیسے زمین کو علاوہ نسبت مذکورہ کے دھوپ کا فیض ہے اور آفتاب کو سوائے نسبت کے زمین سے
 اور کچھ فیض نہیں۔ ایسے ہی خداوندِ عالم کو بجز نسبت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں عالم کو علاوہ نسبت فیما بین کے
 فیض وجود اور فیض کمالات وجود بھی ہوتا ہے۔ غرض خدائے تعالیٰ کو عالم کی طرف سے بجز نسبت اور اضافت کے
 اور کچھ حاصل نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ نسبت منسوب اور منسوب الیہ دونوں سے خارج ہوتی ہے اگرچہ ایک اعتبار سے
 اس کو اور طرح سے تعبیر کریں اور دوسرے کے اعتبار سے اور دوسرے کے اعتبار سے بنوۃ کہلاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس
 نسبت فیما بین مقف و فرش ایک کے لحاظ سے فوقیت اور دوسرے کے لحاظ سے تحتیت کہلاتی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر
 ہے کہ نسبت کا وجود اور تحقق دونوں طرفوں کے وجود اور تحقق پر موقوف ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ معدوم محض کسی نسبت
 کے لئے منسوب یا منسوب الیہ بن سکے ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک شے من وجہ معدوم ہو اور من وجہ موجود ہو ایک

جہت سے اس میں وجود ہو اور ایک جہت سے عدم ہو۔ باعتبار وجود وہ شے منسوب یا منسوب لیا ہو اور باعتبار عدم اس کو عدمی کہیں۔ مثلاً سایہ یا نابینائی کو جو بخلاف امور عدمی شمار کرتے ہیں اور پھر یا اینہمہ سایہ کو دائیں بائیں کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ دائیں بائیں ہونا منجملہ مفہومات نسبی اور اضافی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس نابینائی کو شدید ضعیف کہتے ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ موٹی چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں اور باریک چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی اضافی ہے۔ سو باوجود عدمی ہونے کے جو نسبتیں ان کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اس قسم کی چیزیں من وجہ عدمی ہیں اور من وجہ وجودی ہیں چونکہ ان الفاظ کی وضع میں عدم نور یا عدم بصر پر نظر ہے تو ان کو عدمی کہتے ہیں اور بائیں نظر کہ سایہ میں بھی کچھ نہ کچھ نور ہوتا ہے اگرچہ دھوپ کا سا نور نہ ہو۔ علیٰ ہذا القیاس ضعف بصارت کی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ بصر ہوتی ہے اگرچہ نظر قوی کی برابر بصارت نہ ہو تو ان کو اس وجہ سے وجودیات میں شمار کرنا ضرور ہے اور اسی وجہ سے یہ مفہومات نسبتوں کی اطراف میں آجاتے ہیں اور منسوب یا منسوب لیا ہو جاتے ہیں۔ مگر جو جمیع الوجوہ عدمی اور معدوم محض ہو اس کے ساتھ کسی نسبت کا تعلق برگز ممکن نہیں۔ اہل علم تو جانتے ہی ہوں گے پر یہ بات ایسی ہے کہ جاہل بھی اسکی تسلیم میں آئے ہوں گے۔

علم و خلق و ارادہ و ایجاد و اختیار

کیا مخلوقات کے پیدا کرنے سے اس لئے تقریر گذشتہ کو سنکر یہ خیال پید ہوتا ہے کہ قبل ایجاد خداوندی اشیاء عام بیشتر خدا عالم اور خالق تھا؟ | اس لئے کسی طرح کا وجود نہ تھا۔ پھر نسبت عالمیت اور خالقیت کی کیا صورت ہوگی | آخر نسبت کے تعلق اور تحقق کے لئے دو چیزوں کی خواہ مخواہ ضرورت ہے۔ ایک منسوب لیا ہو دوسرا منسوب قبل ایجاد خداوندی عالم کو نسبت خالقیت و عالمیت کا اگر منسوب لیا کہیں گے تو منسوب کون تھا؟ اور منسوب کہئے تو منسوب لیا کون تھا؟ اور اگر یوں کہئے کہ قبل ایجاد نسبت عالمیت و خالقیت ہی نہ تھی یہ دونوں نسبتیں بعد ایجاد وجود میں آئی ہیں تو یہ شوری ہے کہ ایک تو قبل ایجاد (نعوذ باللہ) خداوند عالم کا تمام کائنات بے خبر ہونا اور اہل ہونا لازم آئے گا۔ دوسرے یہ ایجاد اس کے حق میں ضروری یا اضطراری ہوگا اختیار ہی نہ ہوگا۔ کیونکہ افعال اختیار میں تو اول اس کام اور اس کے انجام کا سمجھ لینا ضرور ہے مگر ضروری تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ یہ حدوث کیوں ہوتا۔ خدا کی صفات ضروریہ سب ازلی ہیں۔ ذات مقدس کے سوا ان صفات کے حصول اتصاف میں اور کسی کی ضرورت نہیں ورنہ خدا کیا ہوگا؟ غیروں کا محتاج ہوگا۔ اور ناظران اوراق گذشتہ کو یہ معلوم ہی ہو گیا ہوگا کہ احتیاج علامات مخلوق میں سے ہے۔ خالق اور خدا کا استغناء سب سے اور سب طرح سے لازم ہے۔ اور جب احتیاج غیر کی طرف اتصاف صفات ضروریہ میں نہ ہوتی تو یوں کہو تہا ذات، آئینے

اتصاف کے لئے کافی ہے۔ اس لئے جیسے وہ ازلی ہے صفات ضروری بھی ازلی ہی ہوں گی۔ غرض ایجاد کو خدا کی صفات ضروریہ میں سے تو کہہ نہیں سکتے اور کہئے تو کیونکر کہئے۔ ہماری غرض صفات ضروریہ سے یہ ہے کہ اگر وہ نہ ہوں تو موصوف کی جانب نقصان لازم آئے اور اگر ان کے نہ ہونے سے موصوف کی جانب کچھ نقصان عائد نہ ہو تو ان صفات کو موصوف کے حق میں صفات ضروریہ نہ کہیں گے گو کسی اور کا ان کے نہ ہونے سے نقصان سہی۔ مگر ایجاد کو دیکھا تو اس کے ہونے سے اس کے موصوف یعنی ایجاد کرنے والے کا کچھ نقصان نہیں ہوتا ہاں جس کو ایجاد کیجئے البتہ اس کا نقصان ظاہر ہے اس لئے کہ وجود جیسی نعمت سے محروم رہ جائے گا۔

غرض ایجاد خداوند عالم کے حق میں ضروری تو نہیں اور جب یوں کہا کہ ”قبل ایجاد کائنات کسی طرح ان کا علم نہ تھا تو ایجاد اختیاری بھی نہ ہوا۔ اب خواہ مخواہ اضطراری کہنا پڑا۔ مگر ظاہر ہے کہ اضطراری کیلئے اول یہ ضرور ہے کہ مضطر پر کوئی جابر ہو وہ جابر داخلی ہو جیسے حرکت رعشہ میں ہوتا ہے یا خارجی جیسے کمزور آدمی کو کوئی شہزور بجبر کہیں کھینچ لے جائے اس صورت میں خدا تعالیٰ خدا نہ ہے گا وہ جابر ہی خدا ہو جائے گا۔ کیونکہ خدا کے لئے یہ لازم ہے کہ اس کا وجود سب وجودوں سے قوی ہو اس کا علم سب کے علم سے زیادہ۔ اس کی قدرت سب کی قدرتوں سے بڑھی ہوئی ہو ورنہ یہ کہنا غلط ہو جائے گا کہ خدا کا وجود اور اس کی صفات وجودی خانہ زاد ہیں اور سوائے اس کے اوروں کا وجود اور صفات وجود خدا کے خزانہ سے مستعار ہیں کون نہیں جانتا کہ صفت اصلی اور خانہ زاد صفت مستعار سے قوی ہوتی ہے؟ جب خدا تعالیٰ پر اوروں کا زور چل گیا تو پھر دو حال سے غالی نہیں۔ یا اصل سے قدرت ہی نہیں یا ہے تو قوی نہیں۔ جابر کی قدرت سے ضعیف ہے۔ ضعیف کہنے تو اپنے سے قوی سے مستعار ہوگی اور خدا کی خدائی غلط ہوگی اور اس قوی کی خدائی صحیح ہوگی اور اگر یوں کہئے کہ اصل سے قدرت ہی نہیں۔ تب اس سے بھی زیادہ دشواری ہے۔ خدائی کو یہ لازم ہے کہ وجود غیر محدود ہو اور جب یوں کہا کہ خدا تعالیٰ میں قدرت نہیں تو یہ بات لازم آتی کہ وجود خداوندی حد قدرت سے پرے پرے ہے اب فرمائیے کہ تحدید اور انتہا میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے؟

نلا وہ بریں مخلوقات میں قدرت کا ہونا یقینی اور پھر قدرت کا وجودی ہونا ظاہر آخر ایجاد اس کے وسیلہ سے ہوتا ہے یہ بھی وجودی نہ ہو تو پھر اور کون ہو؟ اس صورت میں وہ قدرت یا مخلوقات ہیں خانہ زاد ہوگی یا سوانہ کے کسی اور سے مستعار ہوگی۔ خود خدائی سے تو استعارہ کی اس صورت میں کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ سے تو قدرت کو پہلے ہی اڑا دیا اور یہ ممکن نہیں کہ اپنے پاس تو نہ ہو اور کسی دوسرے کو دیدیجئے۔

بالجمہ صورت مفروضہ میں ضرور ہے کہ قدرت مخلوقات یا مخلوقات کی خانہ زاد ہو یا سوانہ کے کسی اور سے مستعار ہو۔ اگر کسی اور سے مستعار ہے تو اس کو نہ کہئے ورنہ پہلے خود مخلوقات کا خدا ہونا لازم آئے گا۔ آخر خدا تعالیٰ

وہی ہے جس کا وجود اور صفات وجودی اور خانہ زاد ہوں۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صفات وجود (جیسی قدرت) اگر خانہ زاد ہوں گی تو وجود پہلے خانہ زاد ہوگا۔

صفات وجودی کا تعلق | کیونکہ صفات وجودی تو وجود کا پر توہ ہوتی ہیں یا یوں کہو کہ صفات وجودی اصل میں وجود کی صفات ہوتی ہیں اور وجود ان کا موصوف بہی وجہ ہے کہ سوائے وجود کے اور چیزوں میں صفات وجودی کے حصول کے لئے حصول وجود اول ضرور ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز موجود نہ ہو اور موصوف بہ صفات وجودی ہو جائے۔ اگر صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود اور وجود کے اوصاف نہ ہوتے تو بالضرور کسی اور چیز کی صفات اہلیہ اور اوصاف ذاتی میں سے ہوتے اور بیشک اس چیز کے حق میں ان اوصاف کے اقصائے لئے وجود کی ضرورت نہ ہوتی۔ اور سوائے اس چیز کے اوروں کی بھی اگر ضرورت ہوتی تو اسی کے حصول کی ضرورت ہوتی وجود کی ضرورت نہ ہوتی۔ کیونکہ اگر پر ثبات ہو چکا ہے کہ کسی حادث کے حدوث میں اگر ضرورت ہے تو اصل میں کچھ چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک دینے والے کی جس کو صادر کہئے۔ دوسرے لینے والے کی جس کو قابل کہئے۔ تیسرے اس شے کی جس کو کئے اور لیجئے۔ اور اس کو عطا اور صادر کہنا مناسب ہے۔ سو ان تین چیزوں کے اصل میں کسی چیز کی ضرورت نہیں اگر کبھی کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو انہیں تین چیزوں کے اتمام کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ صورت مفروضہ میں وجود اصل اور معطی صفات تو نہ ہو اور جب معطی صفات نہیں تو پھر وجود کی ضرورت کے تین احتمال ہیں یا قابل ہو یا عطا ہو یا مستمم ہو۔ قابل اگر کہئے تو صورت مفروضہ میں خلاف مفروض لازم آئے گا۔ فرض کیا تھا سوائے وجود کے اور چیزوں کو قابل۔ نکال یا وجود قابل۔ آخر گفتگو تو سوائے وجود اور سوائے موصوف اصلی کے اوروں ہی کی قدرت وغیرہ صفات میں تھی۔ اور اگر عطا کہئے تب بھی خلاف مفروض لازم آتا ہے فرض کیا تھا قدرت کو عطا (مثلاً) اور کہنا پڑا وجود کو عطا۔ اور اگر مستمم کہئے تو اول تو مستمم کی ضرورت وقت اعطاء و ایصال ہوتی ہے خود فاعل اور اصل کے حق میں متممات کی ضرورت نہیں مثلاً قلم و کاتب مہرہ کی اگر ضرورت ہے تو کھینے کے لئے ضرورت ہے جس میں دوات کی طرف سے داود و ہش اور کاغذ کی طرف سے قبول ہوتا ہے خود دوات کی سیاہی کے سیاہ ہونے میں قلم و کاتب کی ضرورت نہ مہرہ کی اور صفائی کی حاجت اس صورت میں اول تو عموم ضرورت وجود کسی صفت کے لئے نہ ہے یعنی اصل فاعل صفات اقصائے صفات میں وجود کا محتاج نہ ہوگا اگر ہوں گے تو قابل صفات ہی حصول صفات میں وجود کے محتاج ہوں گے۔

علاوہ بریں قوایل کو متممات کی اگر ضرورت ہوتی ہے تو دو وجہ سے ضرورت ہوتی ہے یا بوجہ دور ہونے اصل و فاعل کے جیسے فرض کیجئے کپڑا کہیں ہو اور ٹکا نیل کا کہیں ہو تو رنگ نیکہ حاجت پڑے گی تاکہ دونوں کو بہم کر دے۔ یا بوجہ نقصان قابلیت کے مثلاً روئی کو صاف نہ کیجئے اور پھر اچھی طرح نہ دھنیے اور بار بار ایک

نہ کا تپہ اور پھر ٹھوک کر نہ بنے اور بنکر بل میں نہ دبا ئے تو مثل کا صرے کے کپڑا رنگ کو خوب قبول نہیں کرتا اور اگر امور مذکورہ بالا عمل میں آئیں تو پھر کپڑا مثل لٹھے کے رنگ کو خوب قبول کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ نقصان قابلیت بعد وجود قابل متصور ہے قبل وجود قابل کو ناقص کہہ سکیں نہ کامل۔ بالینہ اگر فقط نقصان ہے تو اس کا اثر تو نقصان مقبول ہو گا عدم مقبول ہو گا جس کے معنی ہیں کہ قابل میں عطاء ناقص آئی ہے بال محرم نہیں۔ ہا اس صورت میں تو قابل بھی حصول صفات میں وجود کی ضرورت نہ ہو گی اگر ہو گی تو تکمیل نقصان ہی میں ضرورت ہو گی جس کے باعث اس کا قابل ہونا پڑے گا کہ قبل وجود بھی حصول صفات ممکن ہے مگر ناظرین اور اق خود جانتے ہوں گے کہ دیوانوں کے سوا اور کوئی اس بات کو قبول نہیں کر سکتا ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ بلکہ عدم قابلیت ہے لیکن اگر وجود بھی قابل کی ماہیت کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے تو اس میں قابلیت آجاتی ہے نہیں تو نہیں۔ اس صورت میں دل تو قابل کو قابل اور وجود کو متمم کہنا غلط ہے دوسرے اس صورت میں قابل اگر ہو گا تو وجود ہو گا۔ نہ قابل۔ مگر وجود کو صفات باقیہ کہئے تو یہ معنی ہوں کہ اور صفات وجود سے مقدم ہیں اس لئے کہ مقبول نسبت قابل کے فاعل کے قریب ہوتا ہے۔ حالانکہ وجود کا تقدم ایسا ظاہر ہے کہ سوا دیوانوں کے اور کوئی اس کا منکر نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں یوں کہئے وجود اول ذات خداوندی سے صادر ہوا اور صادر ہو کر بنزبان حال طالب صفات باقیہ ہوا اس لئے صفات باقیہ صادر ہو کر وجود میں آئیں۔ وجود ان کے حق میں قابل ہوا اور وہ صفات مقبول ہوئیں اور سوا وجود کے اور کسی میں قابلیت صفات باقیہ کی نہ تھی اس لئے اور دل میں صفات باقیہ کے جانے کے لئے وجود کی ضرورت پڑی۔ مگر اس کو کیا کہئے کہ وجود عام ہے اور صفات باقیہ خاص ہیں۔ ہر صفات کو موجود کہہ سکتے ہیں پر ہر موجود کے وجود کو علیم یا قدری مثلاً نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ عام خاص سے وسیع اور بڑا ہوتا ہے اور خاص اس سے کم اور چھوٹا ہوتا ہے اس صورت میں کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات قابلیت وجود تو رکھتی ہیں پر یہ واسطہ وجود کے قابلیت صفات باقیہ کی ان میں نہیں آ سکتی ہے اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ مخلوقات میں ایک شے وسیع کی تو گنجائش اور وسعت ہے پر اس امر کی وسعت نہیں جو وسیع نہیں۔

ہاں اگر وجود اور صفات باقیہ عام و خاص نہ ہوتی بلکہ مثل شکل صفاتی و روحانی باہم مبائن یکدیگر ہوتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ ”جیسے آئینہ قابل صفاتی ہے اور صینی کے برتن قابل روحانی اور بواسطہ صفاتی و روحانی قابل اشکال بھی ہو جاتے ہیں ورنہ انطباع اشکال معدوم۔ ایسے ہی مخلوقات قابل وجود ہیں اور بواسطہ وجود قابل صفات باقیہ ہو جاتے ہیں۔“ مگر جب عموم و خصوص ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ مخلوقات وجود کی نسبت تو قابل ہوں۔ اور تنہا صفات کے قابل نہ ہوں۔ اگر وجود کو قابل کہیں اور صفات باقیہ کو صادر اور مقبول۔ اور اس طرح اور صفات کو اقرب الی الذات کہیں تو پھر بھی یہ الزام نہ آئے گا کہ اس صورت میں قابل وجود بھی

مخلوقات کا موصوف بصفات باقیہ ہونا ممکن ہو گا۔ اور اگر ہم وجود کو قابل صفات کہیں تب بھی یہی مطلب ہو جائے گا جس کے ہم مدعی ہوئے ہیں یعنی صفات باقیہ صفات وجود ہیں صفات فاعلی نہ ہی صفات مفعولی ہی۔ اور ظاہر ہے کہ قبل تحقق مفعول تحقق صفات مفعولی بھی ایسا ہی محال ہے جیسا قبل تحقق فاعل تحقق صفات فاعلی محال ہے۔ تحقیق صفات فاعلی اور صفات مفعولی سے فارغ ہو چکا ہوں اور اس کے سمجھنے والے کو اس سہیح حال کے سمجھنے میں کچھ دقت ہے نہیں ہاں اس جمال کی تفصیل چاہئے کہ مطلب یہی کیونکر ہے گا۔ سو اس کو سنئے کہ جب وجود قابل ٹھیرا تو پھر غلط صفات بجز ذات خداوندی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے کیونکہ اور سب تو اپنے تحقق میں خود وجود ہی کے محتاج ہیں جب تک وجود ان کو لاحق نہ ہو ان کے تحقق کی کوئی صورت نہیں پھر ان کو فاعل اور مفعول صفات کیسے تو کیونکر کہئے؟

تاکہ در ذلحال کسی آلہ کا محتاج نہیں اور متممات کی بھی یہاں محبتائش نہیں فاعل کا استغناء تو ظاہر ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو اپنے کسی فعل میں کسی آلہ کی یا متمم کی ضرورت ہے۔ رہا قابل (وہ اس صورت میں جو ہے) اس کو ناقص کہئے تو یہی معنی ہوئے کہ اس میں عدم ہے۔ کیونکہ محال نقصان کی کاعدم اجزا ہے مگر وجود بھی متصف بعدم ہو تو پھر اجتماع وجود و عدم کا استحالہ غلط۔ بلکہ یوں کہو مہو بات میں کوئی امر محال ہی نہیں کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ سوائے اجتماع کسی کے وجود اور کسی کے عدم کے اور کوئی مفہوم اپنی ذات سے محال ہی نہیں۔ اگر محال ہے تو وہ انھیں دو کے اشتمال کے باعث محال ہے۔ ہاں یہ بات باقی ہے کہ خدا تعالیٰ اگرچہ اپنے افعال میں آلات کا محتاج نہیں متممات کی اس کو حاجت نہیں۔ پر ممکن ہے کہ بالینہم وہ آلات کے کام لے متممات کو اپنے کاروبار میں خلل دے آخر عالم اسباب میں جو کچھ اسباب ہیں وہ بھی خدا کے سامنے بمنزلہ آلات ہیں اتنا فرق ہے کہ مخلوقات کے جن کاموں میں آلات کو دخل ہے وہ اکثر ایسے ہیں کہ مخلوقات ان کاموں میں ان آلات کے محتاج ہیں اور خداوند کریم اپنے کسی فعل میں کسی آلہ کا محتاج نہیں اس کے حق میں تمام آلات ایسے ہیں جیسے قوی البصر کے لئے عینک کا چشمہ جیسے اس کو عینک ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں ایسے ہی خداوند کریم کو بھی اسباب کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ الغرض ہو سکتا ہے کہ ذات خداوندی فاعل صفات ہو اور وجود قابل صفات ہو اور سو اس کے اور چیزیں آلات اور متممات ہوں۔ مگر اس کو کیا کیجے کہ:-

(۱) اول تو کسی کا متمم ہونا اس کے وجود پر موقوف ہے اور یہاں جو ذکر کیا ہے کیونکہ خود وجود کا تو اتمام ہی منظور ہے۔ (۲) دوسرے بعد ذات خداوندی کے صفات خداوندی ہیں ان میں سے وجود قابل ٹھیرا اور سو اس کے اور صفات عطا اور صادر ٹھیریں۔ اس وقت اگر کوئی متمم اور آلہ ہو گا تو ہونا ہو مخلوقات میں سے کوئی ہو گا اور جب ذات کے بعد صفات کا رتبہ نکلا تو بے تامل مخلوقات کو تو کہیں ان کے بعد ہی

سمجھئے مگر آئے اور متمم فاعل کو سب جانتے ہیں قابل سے مقدم ہوتا ہے خواہ فاعل اُس کا محتاج ہو خواہ نہ ہو۔ اور
دوسری تیکہ ذات کو فاعل اور وجود کو قابل کہئے تو پھر آلات کی مداخلت کیونکر متصور ہوگی۔

(۳) تیسرے متمات اور آلات اُن اوصاف کے ساتھ موصوف نہیں ہوتے جن اوصاف کا یہ بیان
اُن آلات کے وسیلہ سے مقصود ہوتا ہے۔ چنانچہ رنگینہ وغیرہ (جو وسیلہ رنگین ہو جانے پوشاک کے ہیں) انکو کبھی
وہ کبھی موصوف رنگ نہیں کہلاتے اور کیونکر کہلائیں؟ رنگ اُن پر عارض ہو تو کہلائیں۔

اور اگر متمات موصوف باوصاف کہیں ہوتے ہیں تو اُن کا اتصاف بالاستقلال اور قابل سے اول
ہوتا ہے۔ قابل کے اتصاف پر موقوف نہیں ہوتا ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا غلط ہو جائے بلکہ
معاذ اللہ بالعکس ہو جائے قلم اگر آراء ایصال سیاہی ہے تو وہ کاغذ سے پہلے سیاہ ہو لیتا ہے کچھ کاغذ کے سیاہ ہونے پر
اُس کا سیاہ ہونا موقوف نہیں بلکہ اُلٹا کاغذ کا سیاہ ہونا اُس کے سیاہ ہونے پر موقوف ہو تو ہو۔

پھر جب ذات خداوندی کو اصل فاعل صفات اور وجود کو قابل صفات کہا اور سوال ان کے اور اشیاء کو
آلات اور متمات ٹھہرایا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اشیاء مفروضہ صفات مقبولہ کے ساتھ متصف ہوتی ہیں
یہ صورت تو خلاف مفروض ہے کیونکہ گفتگو اُن اوصاف میں ہے جو قابلات مفروضہ کی طرف منسوب ہیں اور وجود
اُن کے حق میں شرط قابلیت ہے۔ اور اگر متصف ہوں تو اُن کا اتصاف بالاستقلال اور قبل از وجود ہو۔ مگر
(قطع نظر اس بات کے کہ اس صورت کو سواد یوانوں کے اور کوئی نہ مانے گا) اس کے یہ معنی ہوئے کہ اشیاء مفروضہ کو
اتصاف صفات میں جو کی ضرورت نہیں یہ فرض قابلیت وجود جو بغرض ضرورت وجود تھا محض بیکار گیا۔
الفرض وجود کو قابل صفات اور ذات خداوندی کو فاعل اور اصل صفات کہئے تو مخلوقات کو متمات میں
سے نہیں کہہ سکتے بلکہ وجود اگر قابل صفات ہوگا اور اصل صفات نہ ہوگا تو بے واسطہ غیر ہوگا اور غیر وجود اگر قابل
صفات ہوگا تو بے واسطہ وجود ہوگا بے واسطہ نہ ہوگا (ورنہ پھر ہی اتصاف قبل از وجود لازم آئے گا) اور پھر جو بھی
واسطہ اتصاف مخلوقات اس طرح نہ ہوگا جیسے کاغذ کے حق میں قلم اور ڈھیلے کے حق میں ہاتھ اور تیر کے حق میں چلہ
کمان کا یعنی جیسے قلم کی سیاہی جدی ہے اور کاغذ کی سیاہی جدی ہے اسی لئے یہ امر ممکن ہے کہ قلم کی سیاہی زائل ہو جائے اور
اور کاغذ پر باقی ہے (علیٰ ہذا القیاس) ہاتھ کی حرکت اور چلہ کمان کی حرکت جدی جدی ہے اور ڈھیلے کی حرکت اور تیر کی
حرکت بھی جدی جدی ہے اسی لئے ہاتھ کی حرکت کے اور چلہ کمان کی حرکت کے موقوف ہو جانے کے بعد بھی ڈھیلے اور تیر
میں حرکت باقی رہتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ بعد انفصال قلم اور کاغذ اور ہاتھ اور ڈھیلے اور چلہ اور تیر ہر ایک فقط
ایک موصوف بوضع معلوم رہ سکتا ہے۔

الفرض اس طرح سے تو وجود کا توسط نہ ہوگا ورنہ اس بات کو ضرور بالضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعد از وجود

مخلوقات یعنی بحالت عدم بھی مخلوقات موصوفہ رہ سکیں۔ اور باینوجہ کہ وجود کو قابل صفات فرض کیا ہے (اور قابل بعد قبول بھی انفصال صفات میسای ممکن ہے کہ جیسا قبل اتصاف قبول انفصال تھا) صورت فرض انفصال جو دو صفات ممکن ہو کہ اگر وجود مخلوقات مسلوب بھی ہو جائے تو صفات مذکورہ مسلوب ہوں۔ الغرض اگر توسط وجود مثل توسط دست و قلم و چمکہ کمان ہوگا تو بحالت عدم میں بھی امکان بقا صفات نکلے گا۔ اور آپ ہاں ہی چکے ہیں کہ اس بات کو کون تسلیم کرتا ہے کون نہیں ہونہ ہو یہ توسط وجود مثل توسط کشتی و صندوق ہے وجود اسطہ حرکت مردم و اسباب ہو اگر تھی ہے (یعنی جیسے یہ ممکن نہیں کہ کشتی و صندوق حرکت ہو اور بیٹھنے والوں اور اسباب کو حرکت نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ فرق تیزی رفتار و کمی رفتار نمایاں ہو یعنی مثلاً خود کشتی بیٹھنے والوں سے پہلے پہنچ جائے یا کشتی میں بیٹھنے والے کشتی سے پہلے پہنچ جائیں۔ ایسے ہی ممکن نہیں کہ کسی وجود کے ٹکڑے کو کسی موجود کے ساتھ ارتباط ہو اور بعد ارتباط کے وہ ٹکڑا وجود کا تو موصوفہ بصفات مذکورہ ہو اور وہ موجود ان صفات کے ساتھ موصوفہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ اس وجود کے ٹکڑے کی صفتیں (مثلاً عدم و قدرت) ایک زمانہ معین میں معلوم یا مقدور کے ساتھ متعلق ہوں اور وجود مذکور اس زمانہ میں اس مقدار سے کم و بیش معلومات و مقدمات کے ساتھ متعلق ہو۔ الغرض فرق اتصاف عدم اتصاف یا کمی و بیشی تعلقات تو ممکن نہیں ہاں فرق اصلیت و ظلیت ممکن بلکہ ضروری ہے۔ یعنی جیسے حرکت کشتی کی اصل ہے اور حرکت کشتی نشین کی اُسی کا ظل اور پرتوہ۔ ہے یعنی وہ ایک حرکت دونوں طرف منسوب ہے فقط فرق ہے تو اتنا فرق ہے کہ ایک طرف انتساب اصلی ہے اور دوسری طرف انتساب مجازی ہے۔ ایسے ہی صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود ہیں اور موجودات ہیں اسی کا یعنی وجود کا ظل و پرتوہ ہے علم اور قدرت مثلاً واحد میں عام اور قادر متعدد ہیں ایک وجود ہے دوسرا موجود ہے۔ وجود بمنزلہ کشتی کے ہے اور موجود بمنزلہ کشتی نشین کے ہے۔ جیسے حرکت و کشتی اور کشتی نشین دونوں کی طرف منسوب ہے اور پھر کشتی نشین ایک ہو تب یہ انتساب صحیح ہے اور متعدد ہوں تب صحیح ہے۔ ایسے ہی صفات فیما بین وجود موجود واحد ہوں گے اور موصوفہ متعدد ہوں گے ایک وجود ہوگا دوسرا موجود ہوگا اور پھر موجودات کا تعدد اس انتساب میں قاصر نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں وجود کا اتصاف اصلی ہے اور موجودات کا ظلی اور مجازی ہے۔ جیسے مکان واحد مثلاً ایک درستیغیر یا کراچی اور دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے مگر ہاں تناظر فرق ہوتا ہے کہ مالک کی طرف انتساب حقیقی اور اصلی ہے اور مستغیر یا کراچی کی طرف مجازی و ظلی ہے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے۔ مگر ہر پہلو اور خدا کے فضل سے ہمارا ہی قول صحیح نکلا۔ یعنی یہ صفات موجودات آل میں جو کی صفات ہیں موجودات کی صفات نہیں۔ وجود ہی کے سبب موجودات کی طرف بھی منسوب ہو جاتی ہیں۔ اگر فرق نکلا تو اتنا نکلا کہ اس صورت میں وجود قابل صفات رہا۔ اصل فاعل صفات ہوا اور ہوا

قول بظاہر اس جانب مشیر تھا کہ وجود ہی اصل و فاعل ہے۔ مگر اولیٰ ہماری گفتگو بمقابلہ موجودات کے تھی وہ بات اب بھی جوں کی توں ہی نسبت موجودات کے وجود ہی اصل و فاعل یا اگرچہ بمقابلہ ذات خداوندی کے قابل تھیرا دو سحر جی یہ بات سب عام و خاص کے نزدیک مسلم ہے کہ "قبل از وجود کوئی چیز موصوفہ بصفات باقیہ نہیں ہو سکتی تو اگر وجود کو قابل صفات کہیں تب بھی صفات باقیہ وجود ہی کی صفات رہیں۔ صفات فاعلی نہ ہی صفات مفعولی اور قابل ہی یعنی جیسے دھوپ زمین ہی کی صفت ہے، آفتاب کی صفت نہیں۔ آفتاب کے نور کو دھوپ نہیں کہتے۔ حالانکہ آفتاب ہی اس کے لئے اصل و معدن اور فاعل ہے اور زمین قابل ہے۔ یا جیسی حرکت ارادی انسانی (اپنے جسم کی ہو یا کسی اور جسم کی ہو) وہ جسم ہی کی صفت ہے ارادہ کی صفت نہیں حالانکہ ارادہ ہی اصل و فاعل حرکت مذکور ہے جسم مذکور فقط قابل ہے۔ ایسے ہی در صورت فاعلیت وجود بانیوہ کہ قبل وجود اتصاف بصفات باقیہ محال ہے اس بات کا اقرار کرنا ضرور ہو گا کہ صفات باقیہ بھی وجود ہی کی صفات ہیں (جو قابل ہیں) اصل و فاعل کی صفات نہیں (یعنی فقط ذات کے مرتبہ میں صفات کا نام و نشان نہیں) مگر اس کے معنی ہیں کہ علم و قدرت کا وہاں بولنا ایسا ہے جیسا مرتبہ ذات آفتاب میں دھوپ کا بولنا غرض جیسے دھوپ کے مرتبہ سے بڑھکر آفتاب کی ذات میں نور موجود ہے اور اس لئے دھوپ کا اس کی ذات میں ثابت کرنا اس کی تنقیص ہے۔ ایسے ہی مرتبہ ذات میں مرتبہ صفات سے بڑھکر ایک بات ہے۔ مرتبہ صفات کا اس مرتبہ میں ثابت کرنا اس کی تنقیص اور گستاخی ہے یہ مطلب نہیں کہ جیسے مرتبہ ذات زمین میں دھوپ نہیں بالکل اندھیرا ہے ایسے ہی ذات خداوندی میں علم نہیں جہل ہے اور قدرت نہیں عجز ہے بات وہ لوگ سمجھتے ہیں جو بالکل سمجھ ہی نہیں کھتے الغرض اگر وجود کو قابل بھی کہیں تب بھی ہماری بات ہمارے ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ ہماری غرض ہے کہ موجودات اتصاف صفات میں وجود کی محتاج ہیں یہ ممکن نہیں کہ وجود موجودات میں لاحق نہ ہو اور اتصاف بصفات ظہور میں آجائے یا وجود موجودات جدا ہو جائے اور اتصاف باقی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اصل میں وجود ہی کی صفات ہیں موجودات کی طرف بھی وجود ہی کے باعث منسوب ہو جاتے ہیں۔

یہ بات دیکھ لیجئے اس صورت میں بھی صحیح ہی رہی جو وجود کا نسبت موجودات کے صفات کے باب میں اصل ہونا ہنوز باقی ہے۔ سو یوں کہنوشو نما بصفات مرتبہ وجود ہی سے شروع ہوا ہے اگرچہ ذات خداوندی ہی اصل و فاعل ہو۔ غرض جیسے دھوپ کا نام و نشان وجود زمین و آسمان و در و دیوار و اشجار و کہسار ہی سے شروع ہوا ہے۔ خود آفتاب میں دھوپ نہیں۔ چنانچہ جتنے اہل زبان ہیں نور آفتاب کو دھوپ نہیں کہتے۔ نور کہتے ہیں۔ اگرچہ اصل و فاعل دھوپ یعنی مذکور و خود آفتاب ہی ہو۔ ایسے ہی باوجود اصل و فاعل ہونے ذات خداوندی کے دربارہ اتصاف وجود ہی اصل ہے۔ اور اس بات میں جو دو اور محالوقات کے ہر رنگ و ہم سنگ

نکلے گا۔ یعنی جیسے وہ صفات جو خلق کو زیبا نہیں اور مخلوقات میں پائی جاتی ہیں۔ جیسے فرض کرو قیام و قعود
ورکوع و سجود۔ اور پھر بائینہ اصل و فاعل صفات مذکورہ (یعنی خالق اور خالق ہی ہے مخلوق نہیں) چنانچہ
شروع رسالہ ہذا میں اس کے اثبات سے فراغت پائی ہے، ایسے ہی صفات وجود کو سمجھئے۔

صفات اللہ لا مثیل ولا غیر ہیں | اتدافرق ہے کہ یہاں طلاق خلق و پیدائش زیبا نہیں کیونکہ پیدا کرنے کے لئے اول
ضرور ہے کہ ایک زمانہ میں نہ ہو اور پھر ہو جائے اور یہاں کوئی صفت صفات وجودی میں سے ایسی نہیں جو
وجود خداوندی کو ازل سے لازم نہ ہو ورنہ وجود خداوندی کا محدود ہونا اور خدا کا دربارہ صفات غیروں کا
محتاج ہونا۔ اور غیروں سے کم ہونا لازم آئے گا جس سے رفعت شان خداوندی واستغناء خانہ زاد و سبب
میں مل جائے گا اور مثل سلطنت بادشاہ شطرنج خدا کی خدائی ایک برائے نام رہ جائے گی۔

ہاں خالق نہ کہو صدور کہو آفتاب کی شعاعیں اگرچہ آفتاب سے نکلی ہیں پر آفتاب کی پیدا کی ہوئی نہیں
دھوپ کو اگر یوں کہیں کہ آفتاب سے پیدا ہوئی ہے تو بجائے ایسے ہی صفات خداوندی اگرچہ ذات خداوندی
سے صادر ہوئی ہیں اور اسی سے نکلی ہیں پر اس کی پیدا کی ہوئی نہیں۔ ہاں مخلوقات کو پیدائش خداوندی
کہئے تو بجائے۔ انھماصل جیسے مرتبہ آفتاب میں دھوپ نہیں اور پھر آفتاب اصل دھوپ ہے، ایسے ہی مرتبہ ذات
خداوندی میں صفات نہ ہوں اور پھر ذات خداوندی ہی اصل صفات ہو۔ اور یہ بات بدالالت عقلی بھی
صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کس لئے؟ کہ اتصاف کے لئے تعدد ضرور ہے۔ ایک ذات ہو۔ دوسری صفت ہو ورنہ
اتصاف متصور نہیں۔ اور جب تعدد ہو تو تغایر لازم ہے۔ ذات و صفت میں اتحد ہو تو پھر اتصاف
نہ ہوگا۔ اس لئے ضرور ہے کہ مرتبہ ذات میں صفات نہ ہوں۔ ہاں اس کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ تحقق
صفات ایسا مستقل ہو جیسا تحقق ذات مستقل ہے ورنہ وحدانیت خداوندی جو سب میں اول اس
رسالہ میں ثابت ہوئی ہے) ایک خیال باطل نظر آئے گا۔ کیونکہ اس وقت ذات و صفات بہرہج ہم
یکدگر ہو جائیں گے جیسے اپنے ماتحت سے دونوں کو استغنا حاصل تھا ویسے ہی باہم بھی ایک دوسرے
سے مستغنی ہو جائیں گے اور ہر ایک کا وجود خانہ زاد ہوگا مستعار نہ ہوگا۔ آدھر ظاہر ہے کہ صفات الہی کیلئے
کوئی عدد معین نہیں اگر جہاں میں غیر متناہی عددی ہے تو یہ محدود ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ اس بات کا قائل
ہونا پڑے گا کہ غیر متناہی خدا ہیں کیونکہ خدائی اسی استقلال وجود کا نام تھا جس کا حامل یہی ہے کہ اپنا وجود اپنا
خانہ زاد ہو کسی غیر سے مستعار نہ ہو۔ الغرض نسبت صفات خداوندی اس بات کا قائل ہونا ضرور ہے
کہ وہ اگرچہ نسبت مخلوقات کے وجود مستقل رکھتے ہوں پر نسبت ذات خداوندی شائبہ احتیاج
بھی ہواں ذات خداوندی بہرہج مستقل ہو کسی طرح کسی کی طرف اس کو احتیاج نہ ہو اور یہ بات ایسی

جیسی آفتاب و شعل میں نظر آتی ہے۔ یعنی جیسے شعاعیں بذات خود منور ہیں۔ یہ نہیں کہ مثل زمین اپنے منور ہونے میں آوروں کی محتاج ہوں۔ پر یا اینہہ مثل آفتاب ان کا وجود کوئی مستقل چیز نہیں بلکہ آفتاب کے سہارے پر موجود ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں ایسے ہی صفات خداوندی کو سمجھئے عظم بذات خود علم ہے۔ قدرت بذات خود قدرت ہے۔ ان کی حقیقت اور ان کا وجود و چیز نہیں جیسے شعاعوں کا نور اور ان کی حقیقت ایک ہے۔ مثل زمین کے اور نور زمین کے (جدی جدی نہیں۔ ایسے ہی صفات اور ان کا وجود ایک چیز ہے دو نہیں جیسے شعاعوں کا جو مثل جو آفتاب کے مستقل نہیں ایسے ہی جو صفات کا مثل جو ذات کی مستقل نہیں۔ ہاں جیسی جبکہ آفتاب بھی سے شعاعیں ہیں ایسے ہی جبکہ ذات بھی سے صفات ہیں۔ غرض یہ احتیاج صفات جو ذات کی طرف اپنے وجود و تحقق میں ثابت ہوئی ایسی نہیں جو باعث حدوث زمانی ہو۔ یعنی یوں کہہ سکیں کہ ان کے ابتدائے وجود کے لئے کوئی زمانہ معین ہے جس سے پہلے ان کا وجود نہ تھا۔ اگر یہ ہو تو ان کے مخلوق ہونے میں کیا تامل ہے بلکہ یوں کہئے اس صورت میں تو ہماری صفات ایک جہت سے افضل ہیں۔ آخر ہماری صفات ہماری ذات کی طرح ہماری مخلوق نہیں۔ اور خدا کی صفات خدا کی مخلوق ٹھہریں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری صفات کو اپنے موصوف سے ایک طرح کا تجانس حاصل ہے اور خدا کی صفات کو اپنے موصوف سے یہ تجانس حاصل نہیں اگر ان کو تجانس ہے تو مخلوقات سے تجانس ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ ایک شخص کسی چھوٹے سے بادشاہ کا وزیر ہو اور دوسرا شخص زیر تو نہ ہو پر اس کی تنخواہ سے بڑی تنخواہ پر کسی اور بادشاہ عظیم الشان کے یہاں کے چھوٹے سے عہدہ پر مامور ہو۔ یہ اس کی ترقی تنخواہ جیسے دربارہ عظمت شان کام نہیں آتی اگر مجلس ذریعوں کی ہو تو اس کو جگہ نہیں ملتی اور مجمع بادشاہوں کا ہو تو وزیروں کے ساتھ اس کو اذن نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اگرچہ صفات خداوندی اپنے آپ کسی ہی قوت کیوں رکھتے ہوں۔ پر مرتبہ کے حساب سے ہماری صفات سے کم رہیں گے۔

حیات علم مشیت کلام | الغرض صفات خداوندی بحساب احتیاج ایسی نہیں جیسے مخلوقات ذات صفات
 ارادہ قدرت تکوین | دونوں کے محتاج ہیں۔ حیات علم مشیت کلام جس کا حاصل ہے کہ اپنے جی میں کسی کام کے کرنے نہ کرنے کی ٹھان لیجئے یعنی اپنے جی سے قول قرار کر لیجئے۔ اس کے بعد ارادہ قدرت تکوین بوجہ اس کام کا کر دینا۔ ہر مخلوق کو اپنے خالق کی طرف کم سے کم ان سات صفتوں کی احتیاج ہے اور صفات کو بجز ذات کے اور کسی کی احتیاج نہیں۔ اور صفات میں اگر باہم احتیاج ہے بھی تو یہ نہیں کہ تمام صفات کی طرف کوئی صفت محتاج ہو ورنہ کم سے کم اپنی طرف احتیاج لازم آئے گی جس کو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔

خداوندی صفات کی تقسیم | البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض صفات بعض صفات کی محتاج ہوں مثلاً ارادہ بانیو جبکہ بے علم و فہم کے کسی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصل صفت ارادہ اپنے وجود و تحقق

میں بھی وجودِ علم کا محتاج ہے ورنہ تعلقِ ارادہ بے فایده علمی ممکن ہو گا۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ ارکانِ ضروریہ حوادث کے کل تین چیزیں ہیں ایک اصل فاعل جس کو معطی (یعنی دینے والا) کہتے۔ دوسرے محل و قابل جس کو لینے والا کہتے (قیسرت و صف متعدي) جس کو عطا کہتے) سو ان تین چیزوں کے اور کسی چیز کی درحقیقت ضرورت نہیں۔ بشرط نقصانِ اتمام کی حاجت ہوتی ہے۔ چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں میضمونِ بعدِ خداوندی ثابت ہو چکا ہے پھر اگر ارادہ کو اپنے وجود میں مستقل کہے اور محتمل الیٰ العلم نہ سمجھے تو در صورتِ تعلقِ ارادہ کسی مراد کے ساتھ ارادہ کی جانب سے مراد کی جانب عطا کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ اور علم کا بیکار ہو جانا ضرور ہے۔ بالجملہ در صورتِ استقلالِ وجودِ ارادہ تعلقِ ارادہ کا بے واسطہ علم ممکن ہو گا چنانچہ ظاہر ہے مگر یہ بات ایسی ہے جس کے محال ہونے میں کسی کو تامل نہ ہو گا۔ الغرض صفات میں باہم ایک دوسرے کی طرف وجود میں احتیاج معلوم ہوتی ہے مگر یہ احتیاج باعثِ حدوثِ زمانی نہیں۔ حدوثِ زمانی جب لازم آتی جبکہ ان کے وجود میں ارادہ کو بھی دخل ہو۔ اس لئے کہ ارادہ خداوندی اگرچہ ذاتِ خداوندی کے ساتھ ہمیشہ ازل سے مشغول گیر صفاتِ خداوندی کے قائم ہے مگر تعلق کے حساب سے دیکھئے تو ایک آن سے زیادہ اُس کو کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں رہتا۔

ارادہ وجہ اس کی یہ ہے کہ ارادہ کا کام بجز حرکات کے اور کچھ نہیں (اپنے ارادہ کو دیکھ لیجئے نمونہ ارادہ خداوندی ہے۔ کیونکہ ہم میں جو کچھ ہے سب میں کافیت ہے۔ علم اگر ہے تو وہاں کے علم کا پر توہ ہے۔ قدرت اگر ہے تو اسی کی قدرت کافیت ہے ارادہ اگر ہے تو اسی کے ارادہ کی عطا ہے ان صفات میں سے ایک بھی ہماری خا: زاد نہیں۔ ورنہ وجود بھی خانہ زاد ہو اور خدائی لازم آئے۔ چنانچہ ابھی اس کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ اور جب یہ صفات ہماری خانہ زاد نہیں تو بیشک کہیں ایسی جگہ سے آئے ہوں گے جہاں یہ خانہ زاد ہوں گے؟ خدائے کون و مکان ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ کسی چیز کے ایک طرف دوسری طرف جانے میں اسکی حقیقت نہیں بجاتی اُس کے اوصافِ اصلی میں فرق نہیں آتا آگ کو اس مکان سے اُس مکان میں لیجائیے تو نہ اُس کی حقیقت میں کچھ فرق پڑے گا نہ اُس کی حرارت میں کچھ تفاوت آئے گا۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ ہمارے ارادہ میں جو بات ہو وہ وہیں کی بات ہو۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بجز حرکاتِ ظاہرہ و باہرہ کے صادر نہیں ہوتا باقی حرکات اکثر اشیاء کے بنجانے کے یا بگڑ جانے کے سامان ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یوں سمجھئے کہ ارادہ خداوندی سے بھی یہی حرکاتِ ارادیہ صادر ہوتی ہیں اور وہ حرکات ہی عالم میں انقلاب کا باعث ہو جاتے ہیں یعنی کبھی موت ہے کبھی حیات ہے، کبھی صحت ہے، کبھی بیماری ہے، کبھی کسی کی دولت ہے، کبھی کسی کی نوبت ہے، کبھی ہوا میں چلتی ہیں کبھی تھم جاتی ہے، کبھی آفتاب طلوع ہوتا ہے، کبھی غروب ہو جاتا ہے اور اس طلوع و غروب کے باعث کبھی دن آجاتا ہے، کبھی رات آجاتی ہے، کبھی گرمی ہوتی ہے، کبھی سردی ہوتی ہے یہ سب انقلاب

دبے واسطہ یا بواسطہ خداوند عالم کے ارادہ کے آثار میں اور کسی حرکت کی انتہا یا ابتداء میں حالت حرکت ظہور
 انقلاب (تقسیم حرکت) اور اس کی یہ کہ ہر انقلاب کے لئے ایک حرکت کی ضرورت ہے جس کی ابتداء سے حالت سابقہ
 اور انتہا سے حالت موجودہ منقلب ہو جاتی ہے (ورنہ انقلاب احوال و تبدل حالات کی بھڑکونی صورت
 نہیں) ہاں یہ مسلم ہے کہ کبھی حرکت تبدیل مکانات ہوتا ہے اور کبھی تبدیل اوضاع ہوتا ہے۔ اگر ایک
 جگہ سے کوئی جائے یا کسی کو لیجائے تو حرکت مکانی ہے اور اگر چلنے کی طرح ایک ہی مکان میں چکر کھائے تو یہ
 حرکت کل کے حق میں حرکت مکانی نہیں حرکت وضعی ہے۔ کیونکہ کل کا مکان وہی ہے جو تھا البتہ اوپر
 نیچے اور نیچے اوپر اور دائیں بائیں اور بائیں دائیں ہو گیا ہے جس کا حال ہی تبدیل وضع۔ ہاں جزا کے
 حق میں البتہ یہ حرکت مکانی ہے۔ اور اگر گرمی کے بعد (مثلاً) سردی یا سردی کے بعد گرمی آئے تو یہ
 دو حرکت کیفی ہوں گی اگر کسی کا چھوٹا سا قد بڑا ہو جائے تو یہ حرکت کی ہوئی تینکہ کم مقدار کو کہتے ہیں اور یہاں ظاہر
 ہے کہ جس کا قد بڑا ہو گیا ہے اس کی شکل و صورت ہنوز وہی ہے جو تھی ورنہ یوں نہ کہہ سکتے کہ یہ شخص ہی ہے۔ آخر اس قول سے
 کہ زید (مثلاً) بڑا ہو گیا، اونچا ہو گیا۔ یا موٹا ہو گیا۔ ہر کوئی یہ سمجھتا ہے کہ باوجود اس تبدل قد و بدن کے کوئی ایسی بات
 کہ اول سے لیکر اب تک بدستور باقی ہے۔ اور حرکت میں بھی یہی ہوتا ہے کہ متحرک اول سے لیکر آخر تک بنفسہ باقی رہتا ہے
 البتہ مکانات یا اوضاع یا کیفیات یا کمیات میں تغیر آجاتا ہے۔ الغرض احوال بدلتے ہیں صاحب احوال نہیں بدلتا
 اگر صاحب احوال بھی بد جائے تو پھر کوئی دیوانہ بھی اس کو حرکت نہیں کہتا اگرچہ تبدیل صاحب احوال کا بھی حرکت ہی
 کے سبب ہوتا ہے۔ بالکل تبدیل قد و قامت وغیرہ ایک جدی حرکت ہے حرکت مکانی کی قسم میں سے نہیں۔ ہاں صحیح
 ہے کہ حرکت مقدار کے لئے عام اجسام میں کوئی سبب اگر ہے تو یہی حرکت مکانی ہے اس لئے کہ اجزائے غذا کے بڑھنے
 سے قد بڑھتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجزائے غذا کو اگر حرکت مکانی نہ ہو غذا منہ میں جائے یا جانے پر معدہ سے آگے
 اطراف بدن میں جائے تو پھر زیادتی قد و جسم کی کوئی صورت نہیں اور یہ اجزاء کا ادھر سے ادھر جانا حرکت مکانی
 ہے مگر یہ اس شکل کا لیا یا چوڑا چکلا ہو جانا البتہ اور حرکت مکانی حرکت نہیں بلحاظ تبدیل مکانی اجزائے
 غذا حرکت مکانی کا اقرار ضرور ہے۔ اور اگر صورت کو مکانی کہتے ہیں بلحاظ تبدیل مکان صورت حرکت مکانی
 ہوگی مگر بلحاظ تبدیل قد و قامت (جو واقعی ایک جدا لحاظ ہے) بہر حال سوائے حرکت مکانی کے ایک اور حرکت کا
 اقرار ضرور ہے مگر ہر جہے بادا بادا ایک حال سے دوسری حالت کی طرقت انتقال و انقلاب بدون حرکت کے متصور نہیں
 تقسیم انقلاب | ہاں انقلاب مذکور کی قسمیں ہیں البتہ تو وہ انقلاب جو عین حرکت کے وقت ہوتا ہے یعنی جس
 قسم کی حرکت فرض کیجئے اس قسم کا انقلاب ابتداء حرکت سے انتہا حرکت تک برابر رہتا ہے مثلاً حرکت
 مکان میں ہر آن میں جدا مکان آتا جاتا ہے۔ دوسرا وہ انقلاب جو بعد ابتداء حرکت یا بعد انتہا حرکت

محسوس ہوتا ہے یعنی پہلے سکون تھا تو اب حرکت عارض ہو گئی اور پہلے حرکت تھی تو اب سکون کی توبت آگئی
 دوسرے وہ انقلاب جو کسی حرکت یا سکون کے باعث پیدا ہو جائے خود حرکت یا سکون کا انقلاب نہیں مثلاً گانہ
 پکڑے کو پھاڑ ڈالنے اور اس جہ سے اس کی ہیئت سابقہ بدل جائے۔ دائرہ یا مربع یا مستطیل جو کچھ تھی وہ شکل بالکل
 پہچائے اور دوسری (شکل میں یا زیادہ) اور نئے کاغذ یا کپڑے کے ٹکڑوں کو عارض ہو جائیں قبل حرکت (وقت
 سکون اجزاء میں) باہم کوئی نہ کوئی نسبت قرب بعد تھی جس کے سبب اطراف کاغذ یا کپڑے کو ایک ہیئت
 عارض ہو رہی تھی پھر حرکت وہ نسبت زائل ہو گئی اس لئے وہ ہیئت بھی بدل گئی۔

مگر اس زوال شکل و یا حدود شکل ثانی کو حرکت نہیں کہہ سکتے حالانکہ انقلاب موجود ہے۔ اس سے زیادہ
 کہ انقلاب ہو گا کہ وجود سے عدم یا عدم سے وجود ہو جائے یہاں زوال میں یہ بات موجود ہے اور حدود میں بھی
 یہ بات موجود ہے۔ اور وجہ نہ کہنے کی یہ ہے کہ حرکت میں ایک متحرک چاہئے۔ دوسرے وہ چیز جس کا ہر آن میں تبدیل
 بھی ہوتا چلا جائے اور پھر حالت سابقہ حالت لاحقہ کے مشابہ بھی رہی مثلاً حرکت مکانی ہو تو ہر آن میں
 جدا مکان آتا جائے۔

سکون | اور پھر پاس نظر کہ مکان (مثلاً) اس وسعت مہوم کا نام ہے (جو اجسام کے لئے ضرور ہے) یا اجزائے
 مسافت کا نام ہے (جو حرکت سے قطع کئے جاتے ہیں) یا اس قالب کا نام ہے (جو بڑے اجسام کے احاطہ سے
 ان کے اندر کی سطح میں اندر کے جسم کے مطابق پیدا ہو جاتا ہے) اور یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ وقت حرکت جہاں
 ایک کا ان میں سے زوال ہوتا ہے تو متادوسرا ویسا ہی آجاتا ہے۔ وسعت مہوم یا قالب مذکور یا مسافت مسطور کا
 اگر ایک ٹکڑا حرکت سے زائل ہوتا ہے تو دوسرا ٹکڑا ویسا ہی جسم کے لئے حاصل ہو جاتا ہے۔

تجدد امثال | بالکل حرکت کے لئے یہ ضرور ہے کہ تجدد امثال ہو کرے اور تجدد بے زمانہ متصور نہیں کیونکہ تجدد کے
 معنی یہی ہر دم کی نئی پیدائش ہے چنانچہ لفظ جدید (جس کو ہماری زبان میں نیا کہتے ہیں) اس معنی کی صحت پر شاہد
 غرض جہاں حرکت ہوگی وہاں یہی ضرور ہے کہ ہر دم ایک حالت جمائے اور چھو سی ہی نئی حالت آئے
 اس ہر دم کی نئی پیدائش کو تجدد کہتے ہیں اور چونکہ حالت سابقہ اور لاحقہ مماثل یکدیگر اور باہم مشابہ ہوگی
 تو اس مشابہت اور مماثلت کی وجہ سے حالات مشابہ ایسا کہ امثال کہنا چاہئے۔

جب حقیقت حرکت معلوم ہو گئی اور تجدد امثال کے معنی معلوم ہو گئے تو اہل فہم کو یہ آپ معلوم ہو گیا ہوگا

اس مسئلہ تجدد امثال کے متعلق درج بالا حاصل نظر یہ ہے کہ صورت اور نہ ہونے والی چیزوں میں زوال کا ہونا ضرور ہے زوال ایک قسم کا
 انقلاب ہے ہر انقلاب حرکت پر موقوف ہے اور انقلاب یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اس بدلنے والی اور منقلب چیز پر کسی قسم کی حرکت ہوتی
 رہی جب حادثہ پر انقلاب زوال واقع ہو گا یعنی نہ ہو گا تو اس سے یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ اس فانی پر حرکت وجود عدم ہمیشہ ہوتی
 رہی۔ یہ ہمیشہ فنا و حدوث کے ہاتھوں مقید رہا۔ یہی تجدد امثال ہے۔ رہی شکل تو وہ بدلنے کے قابل نہیں ۱۲ +

کہ ہر حرکت میں تجد و امثال ضرور ہے اور قلیل کثیر زمانہ درکار ہے اور زمانہ کے لئے اگر وہ محدود و الٹرا فین (ہے) تو ابتدا اور انتہا کی حاجت ہے، ورنہ امکان تقسیم کی تسلیم سے چارہ نہیں۔ اس لئے حرکت کے لئے بھی ابتدا اور انتہا ضرور ہے۔ ورنہ انقسام تو ممکن ہے۔

حدوث اشکال و بطلان اشکال آتی ہیں اگر یہ بھی ظاہر ہے کہ حدوث اشکال یا بطلان اشکال (یعنی ان کے پیدا ہونے اور معدوم ہونے کے لئے) نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے نہ وسط ہے بلکہ ان کا زوال اور حدوث آتی ہے یعنی ایک دفعہ ہی ہوتا ہے ایک آن سے زیادہ اس میں صرف نہیں ہوتی جس کا نہ ابتدا ہو نہ انتہا نہ امکان تقسیم کیونکہ ہاں تقسیم کی گنجائش نہیں۔ آن اسی کو کہتے ہیں جس کا تقسیم نہ ہو سکے اور ظاہر ہے کہ ابتدا اور انتہا اور وسط بے تقسیم متصور نہیں۔ اور وجہ اس بات کی کہ حدوث یا زوال اشکال آتی ہوتا ہے زمانی نہیں ہوتا بلکہ یوں کہتے حدوث اور زوال مذکور اقسام حرکت میں سے نہیں (یہ ہے کہ اگر یہاں حرکت ہوگی اور اس وجہ سے ایک زمانہ میں ابتدا سے انتہا تک نوبت آئے گی۔ تو بالضرور اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ حرکت میں اگر تجد ہوتا ہے تو احوال کا ہوتا ہے خود متحرک کا تجد نہیں ہوتا بلکہ متحرک کا قبل حرکت موجود ہونا اور پھر اول سے آخر تک بعینہ موجود رہنا ضرور ہے۔ (چنانچہ ظاہر ہے) یہاں سے وہاں تک جانے میں جانے والا قبل شروع حرکت موجود ہوتا ہے۔ اور پھر اول سے آخر تک ہی کا وہی رہتا ہے۔ ہاں مکانات بدل جاتے ہیں اس لئے در صورتیکہ حدوث اشکال یا زوال اشکال کو حرکت کہیں خود اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا۔ اور قبل حدوث ان کو موجود ماننا پڑے گا اور عین حالت زوال میں ان کے وجود کا اقرار کرنا پڑے گا۔ مگر ہرچہ بادا باد یہ انقلاب اقسام حرکت میں سے گو نہ ہی پر بدون حرکت اس انقلاب کے لئے کوئی صورت نہیں۔ خود حرکت نہ ہو پر اس سے پہلے حرکت ضرور ہوگی چنانچہ مثال قطع و برید کا غد جابر سے ظاہر ہے۔ غرض جو انقلاب ہو گا وہ بوجہ حرکت ہی ہو گا۔ مگر ان تین قسم کے انقلابوں میں سے دو انقلابوں کا انقلاب ہونا تو ظاہر ہے۔ پر انقلاب اول (جو عین حالت حرکت میں ہوتا ہے) خود محسوس نہیں ہوتا کسی اور فرق کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے چنانچہ آہستہ حرکت میں تو خود یہ بات واضح ہے دھوپ کی حرکت یا گھنٹوں اور گھڑیوں کی سوئیوں کی حرکت یا آفتاب کی حرکت (جو باوجود سریع ہونے کے اور کسی وجہ سے آہستہ معلوم ہوتی ہے) بذات خود محسوس نہیں ہوتی۔ ہاں بایں لحاظ کہ کبھی (اپنے سے یا کسی اور سے) اشیائے مذکورہ قریب ہو جاتی ہیں کبھی بعید ہو جاتی ہیں۔ انجام کار خواہ مخواہ حرکت کا اقرار کرنا پڑتا ہے وجہ اس ضرورت اقرار کی وہی ہے کہ انقلاب کسی حالت کا بے حرکت ممکن نہیں۔

رہی حرکات سریعہ ان میں بھی غور سے دیکھئے تو احساس نہیں ہوتا کسی سطح مسطح پر جو بالکل مستوی ہو (یعنی صاف مصفا ہو) کسی کامل درجہ کے مدور لٹو کو اگر حرکت دیکھئے تو در صورتیکہ حالت حرکت میں

وہ لٹو ایک نقطہ پر قائم رہے اور ادھر ادھر کو نہ پہنچے تو جس قدر وہ حرکت سرع ہوگی اتنی ہی کم محسوس ہوگی۔ بلکہ اس حرکت کے آہستہ ہو جانے کے وقت بھی اگر احساس ہوتا ہے تو رادھر ادھر کو پہنچنے کے باعث احساس ہوتا ہے۔ مگر اس کا حاصل تو یہ ہوا کہ دو قسم کی حرکتیں ایک جسم کو ایک وقت میں عارض ہیں جن میں سے رادھر ادھر کی حرکت جلد جلد ختم ہوتی ہے۔ سو اسی جلد جلد کے اختتام کے باعث حرکت کا احساس ہوتا ہے مگر غور سے دیکھئے تو یہ اس انقلاب کا احساس جو ابتداء یا انتہا حرکت پر ہوتا ہے۔ عین حالت حرکت کا احساس نہیں (چنانچہ بعد گذشتہ حق کے خود ظاہر ہو گیا) علیٰ ہذا القیاس کشتی اور جہاز کی حرکت کا بھی یہی حال ہے کہ خود بیٹھنے والوں کو محسوس نہیں ہوتی خاص کر جس وقت ہوا موافق ہو اور پانی میں توج نہ ہو بلکہ یہاں یہ اور تماشا ہے کہ اٹل پانی یا کنارہ تہہ تک معلوم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی بحر اس کے اور کیا ہے بلکہ وہ انقلاب جو عین حالت حرکت میں رہتا ہے خود محسوس نہیں ہوتا اس کے آثار البتہ محسوس ہوتے ہیں۔ یعنی کسی کا قریب ہو جانا کسی کا بعید ہو جانا کسی سے جدائی کسی سے ملاقات ہو جانی اور اسی قسم کے امور محسوس ہوتے ہیں مگر چونکہ یہ سب امور آثار حرکت ہیں سو حرکت کے اور کسی طرح ان امور کو وقوع اور ظہور متصور نہیں تو سب کو اقرار حرکت کا کرنا پڑتا ہے۔ غرض یہ تمام انقلاب کہ جو قریب تھا وہ بعید ہو گیا اور جو بعید تھا وہ قریب ہو گیا جو سامنے تھا وہ غائب ہو گیا جو غائب تھا وہ سامنے آ گیا (علیٰ ہذا القیاس) اور انقلاب تمام عقلا کی نزدیک بالیقین حرکت کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر چونکہ ہر انقلاب ایک نئی طرح کا ہوتا ہے اور انقلاب حاصل حرکت ظہیر تو ہمیشہ انقلابات ہی سے یہ بات بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ حرکت موجب انقلاب کو ہے کس قسم کی ہے مثلاً سرد پانی کی سردی اگر منتقل ہو جائے یا گرم پانی کی گرمی منتقل ہو جائے تو باہر نظر گرمی یا سردی اقسام کیفیات میں سے ہیں ہم کو یہ اقرار کرنا لازم ہے کہ حرکت موجب انقلاب نہ کہ حرکت کیفی (علیٰ ہذا القیاس) دور کے رہنے والوں کی ملاقات حاصل قرب مکانی اہل ملاقات ہے یعنی بالفضل دونوں کی جائے قرار پاس پاس ہے اس لئے جب بعد فراق وصال ہو گا تو بوجہ حرکت مکانی ہی کے ہو گا ایسے ہی کسی کاغذ کو اگر مدور یا مربع تراشیں یا کسی کپڑے کو کسی طرح سے قطع کریں تو بایں خیال دکھ گول شکل ہو یا مربع ہو وہ سب اسی لئے حاصل ہوئی ہیں کہ کاغذ یا کپڑے کے اجزاء یہاں تک ہیں کہ زیادہ نہیں۔ اگر مواضع معلومہ سے متجاوز ہوتے یا وہاں تک نہ ہوتے تو یہ شکل بھی نہ ہوتی ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس انقلاب کا باعث حرکت مکانی ہے کیونکہ یہاں وہاں مکانات ہی کی نسبت کہہ سکتے ہیں۔ الغرض ہر انقلاب حاصل حرکت ہوتا ہے اگر قسم انقلاب ہم کو معلوم ہو جائے تو جو حرکت باعث انقلاب ہو وہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی ہے۔ اس صورت میں ہم اگر دیکھیں کہ کوئی شے ایک زمانہ تک ایک شکل پر رہے اور پھر بعد ایک

زمانہ کے اُس کی اور شکل ہو گئی جیسے پانی ہوا ہو جاتا ہے یا ہوا پانی بن جاتی ہے تو ہم بالفرض یہ بات تسلیم کر لیں گی کہ اُس شے کو حرکت فی شکل حاصل تھی دلی ہذا القیاس اگر ہم کسی موجود کو دیکھیں کہ ایک زمانہ تک موجود رہا مگر معدوم ہو گیا تو ہم کو خواہ مخواہ اس بات کا اقرار کرنا پڑے گا کہ "حرکت عدمی" اُس موجود کو حاصل تھی یعنی ہر دم و ہر لحظہ ایک عدم زائل ہوتا تھا دوسرا نیا عدم اُس کو لاحق ہوتا تھا مگر زوال عدم کا بے حصول وجود کے ممکن نہیں اس لئے یوں بھی اقرار کرنا لازم ہے کہ حالت وجود میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا تھا اور ایک نیا وجود لاحق ہوتا تھا۔ غرض تجد و امثال وجود کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تجد و امثال کی ضرورت | مگر ہاں شاید کسی کو یہ غلجیان پیش آئے کہ یہ اقرار اس وقت لازم ہے جبکہ اوکسی حرکت سے اس انقلاب کی تصحیح نہ ہو سکے۔ یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے اشکال کا غزو و کپڑے کا تبدیل ہوجہ حرکت مکانی ہے اور خود اشکال از قسم مکان و مکانیات نہیں ورنہ مکان و مکانیات پر عارض نہ ہو سکتیں (جہاں تقریر جواب کے یہ بات معلوم ہو جائے گی) ایسے ہی تبدیل وجود و عدم کا سوائے حرکت وجودی یا عدمی کے کسی اور حرکت کے باعث ہو۔ اُس کا جواب اول تو یہ ہے کہ جب تبدیل وجود و عدم تجویز کر لیا جاوے تو پھر دو امر کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ ایک تو خود وجود و عدم جو پہلے نہ تھا اور اب حاصل ہو گیا۔ دوسرے کیفیت وجود و عدم جس کا شکل وجود و عدم کہئے۔ اول کا حاصل تو اس تجویز سے ہی ظاہر ہے۔ اور دوسری بات کی یہ وجہ ہے کہ جیسے جسم غیر متناہی یا بعد غیر متناہی میں سے اگر فرض کرو کہ وہ دونوں موجود ہوں جسم متناہی یا بعد متناہی کا لیں تو یہ ضرور ہے کہ متناہی کی انتہا کسی احاطہ میں ظہور کرے وہ احاطہ بشکل کرہ ہو یا مخروط و مکعب ہو یا بشکل اسطوانہ ہو یا بشکل دیوار ہو غرض کوئی نہ کوئی شکل بالفرض عارض ہوگی۔ ایسے ہی وجود غیر متناہی میں سے جس کا غیر متناہی ہونا چند بار آشکارا ہو چکا ہے اگر کوئی وجود کا کلمہ متناہی اور محدود جدا کر لیا جائے تو مشکوک کی تحدید اور اس کی انتہا کسی نہ کسی پیرایہ میں ظہور کرے گی۔

کیفیت وجود و عدم شکل وجود عدم | یہ احاطہ ہمارے نزدیک کیفیت وجود ہے اور جو احاطہ عدم متناہی ہو تو کیفیت عدم ہے اور اسی کو ہم شکل وجود و عدم کہیں گے۔ جب یہ بات مسلم ہو چکی تو آگے سنئے جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی ممکن نہیں خواہ یوں ہو کہ پہلے کوئی احاطہ نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو اور پھر بوجہ تقطیع و تفریق ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے سے جدا ہو کر کسی احاطہ میں داخل ہو جائے خواہ یوں ہو کہ پہلے اور احاطہ تھا اور پھر بوجہ سیلان اجزاء ایک احاطہ میں سے ٹکڑے دوسرے احاطہ میں داخل ہو جائے۔ جیسے موم کو کبھی گول کر لیں کبھی چپٹا یا مشک کا پانی مٹکے یا ٹھلایا میں لے لیں ایسے ہی احاطہ وجودی بھی بے حرکت وجودی متصور نہیں خواہ احاطہ اول ہو یا دوسرا۔ بہر حال جیسے صورت مفروض میں احاطہ مکانی بے حرکت مکانی

مکن نہیں ایسے ہی (تسلیم لا تنہا ہی وجود کے) احاطہ وجودی و عدمی بے حرکت وجودی و عدمی متصور نہیں ہوا اگر
اشکال و تقطیعات کاغذ وغیرہ خود از قسم مکان و مکانیات نہیں یعنی مطروقات مکان نہیں تو اشکال وجود و
عدم بھی خود از قسم وجود و عدم یا مطروقات وجود و عدم میں سے نہیں کیونکہ مطروقات طرف کے احاطہ میں ہوا کرتا
ہے خود اس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے اشکال کاغذ وغیرہ ان کو محیط ہوتے ہیں ایسے ہی اشکال
وجود و عدم ان کو محیط ہوتے ہیں اور اگر مربع کاغذ کو کتر کر مدقہ بنا سکتے ہیں اور کعب موم کے ٹکڑے کو تل دل
کر کرہ بنا سکتے ہیں یا بعد غیر تنہا ہی یا یک جسم تنہا ہی پیدا ہو جائے تو اس میں سے شکل جسم تنہا ہی ایک بعد
تنہا ہی جدا معلوم ہونے لگتا ہے۔ ایسے ہی قطع برید خداوندی اور مالش دست قدرت اور ایجاد خالق مطلق
یہ سب صفت گری وجود تنہا ہی اور وجود غیر تنہا ہی میں کر سکتی ہے لیکن جیسے اشکال کاغذ وغیرہ کا وجود بال استقلال
نہیں کاغذ وغیرہ کے وجود کے ساتھ ان کا وجود ہے ایسے ہی اشکال وجود کا حال سمجھ لیجئے۔ ایک تحقق بھی وجود کے
تحقق کے ساتھ ہے لیکن جب خود اشکال کے لئے وجود مستقل نہیں تو ان کا تبدیل بھی مستقل نہیں ہو سکتا
بلکہ صاحب شکل میں اول تبدیل ضروری ہے جس سے تبدیل اس کا ضرور ہو سو وہ تبدیل اسی حالت کا تبدیل
ہوگا جس کے بقا پر بقائے شکل دل موقوف ہے۔ مگر یہ تبدیل اور بقا اصل میں اس حرکت اور وزن
کا اثر ہے جو ذی شکل کے اجزاء کی نسبت متصور ہے خواہ بعد حرکت انفصال ہو جائے جیسے قطع برید
میں ہوتا ہے یا اتصال باقی رہے جیسے موڑنے توڑنے اور ملنے دلتے وغیرہ سے متصور ہے۔ بالکلہ شکل کوئی حقیقی
چیز نہیں ایک امر اعتباری ہے اجزاء کے اقتران اور پھر ان اجزاء کی تنہا ہی (یعنی انتہا) سے ایک کیفیت
محسوس ہونے لگتی ہے۔ یا یوں کہو کہ شکل کیفیت انتہا وجود کا نام ہے جو ہزاروں طرح متصور ہے۔
بہر حال اگر حرکت مکانی ہوگی تو شکل بھی احاطہ مکانی ہوگی اور حرکت وجودی ہوگی تو شکل بھی وجودی
ہوگی۔ اور جب حرکت پر اسی قسم کے احاطہ کی امید ہے تو اس شکل ہی سے اس حرکت کا تعین معلوم ہو سکتا
ہے اسی لئے تبدیل اشکال وجودی میں حرکت وجودی کا تسلیم کرنا ضرور ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکت وجودی نہ ہوگی تو کوئی حرکت قبل مرتبہ وجود تجویز کرنی پڑے گی اور
کہ انقلاب احوال تو بعد حرکت ہی متصور ہے اور یہاں انقلاب تو یہی انقلاب وجود و عدم ہے مگر یہ بھی
ظاہر ہے کہ قبل مرتبہ وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں جب کسی کو سوائے حرکت وجودی کے اور کسی
طرح متحرک سمجھیں تو یہ بھی ضرور ہے کہ اس کو اول موجود سمجھیں غرض سوائے حرکت وجودی کے انقلاب
وجود و عدم متصور نہیں۔

عالم حدوث اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں جس کو ازلی وابدی کہیں اگر احتمال غلط ہے تو

مکن نہیں ایسے ہی (تسلیم لا تنہا ہی وجود کے) احاطہ وجودی و عدمی بے حرکت وجودی و عدمی متصور نہیں ہوا اگر اشکال و تقطیعات کاغذ وغیرہ خود از قسم مکان و مکانیات نہیں یعنی مطروقات مکان نہیں تو اشکال وجود و عدم بھی خود از قسم وجود و عدم یا مطروقات وجود و عدم میں سے نہیں کیونکہ مطروقات طرف کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے خود اس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے اشکال کاغذ وغیرہ ان کو محیط ہوتے ہیں ایسے ہی اشکال وجود و عدم ان کو محیط ہوتے ہیں اور اگر مربع کاغذ کو کتر کر مدقہ بنا سکتے ہیں اور کعب موم کے ٹکڑے کو تل دل کر کرہ بنا سکتے ہیں یا بعد غیر تنہا ہی یا یک جسم تنہا ہی پیدا ہو جائے تو اس میں سے شکل جسم تنہا ہی ایک بعد تنہا ہی جدا معلوم ہونے لگتا ہے۔ ایسے ہی قطع برید خداوندی اور مالش دست قدرت اور ایجاد خالق مطلق یہ سب صفت گری وجود تنہا ہی اور وجود غیر تنہا ہی میں کر سکتی ہے لیکن جیسے اشکال کاغذ وغیرہ کا وجود بال استقلال نہیں کاغذ وغیرہ کے وجود کے ساتھ ان کا وجود ہے ایسے ہی اشکال وجود کا حال سمجھ لیجئے۔ ایک تحقق بھی وجود کے تحقق کے ساتھ ہے لیکن جب خود اشکال کے لئے وجود مستقل نہیں تو ان کا تبدیل بھی مستقل نہیں ہو سکتا بلکہ صاحب شکل میں اول تبدیل ضروری ہے جس سے تبدیل اس کا ضرور ہو سو وہ تبدیل اسی حالت کا تبدیل ہوگا جس کے بقا پر بقائے شکل دل موقوف ہے۔ مگر یہ تبدیل اور بقا اصل میں اس حرکت اور وزن کا اثر ہے جو ذی شکل کے اجزاء کی نسبت متصور ہے خواہ بعد حرکت انفصال ہو جائے جیسے قطع برید میں ہوتا ہے یا اتصال باقی رہے جیسے موڑنے توڑنے اور ملنے دلتے وغیرہ سے متصور ہے۔ بالکلہ شکل کوئی حقیقی چیز نہیں ایک امر اعتباری ہے اجزاء کے اقتران اور پھر ان اجزاء کی تنہا ہی (یعنی انتہا) سے ایک کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے۔ یا یوں کہو کہ شکل کیفیت انتہا وجود کا نام ہے جو ہزاروں طرح متصور ہے۔ بہر حال اگر حرکت مکانی ہوگی تو شکل بھی احاطہ مکانی ہوگی اور حرکت وجودی ہوگی تو شکل بھی وجودی ہوگی۔ اور جب حرکت پر اسی قسم کے احاطہ کی امید ہے تو اس شکل ہی سے اس حرکت کا تعین معلوم ہو سکتا ہے اسی لئے تبدیل اشکال وجودی میں حرکت وجودی کا تسلیم کرنا ضرور ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکت وجودی نہ ہوگی تو کوئی حرکت قبل مرتبہ وجود تجویز کرنی پڑے گی اور کہ انقلاب احوال تو بعد حرکت ہی متصور ہے اور یہاں انقلاب تو یہی انقلاب وجود و عدم ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قبل مرتبہ وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں جب کسی کو سوائے حرکت وجودی کے اور کسی طرح متحرک سمجھیں تو یہ بھی ضرور ہے کہ اس کو اول موجود سمجھیں غرض سوائے حرکت وجودی کے انقلاب وجود و عدم متصور نہیں۔ عالم حدوث اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں جس کو ازلی وابدی کہیں اگر احتمال غلط ہے تو

عالم حدوث اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں جس کو ازلی وابدی کہیں اگر احتمال غلط ہے تو

زمین آسمان اور ستارے وغیرہ کی طرف سے اور وجہ اس سم غلط کی یہ ہے کہ جب ہم نے (بلکہ تمام بنی آدم نے) آنکھیں کھولیں یہ اشیائے مذکورہ برابر موجود ہیں۔ نہ ان کے وجود کی ابتدا دیکھی نہ انتہا دیکھی مگر اہل فہم خود سمجھتے ہوں گے کہ ہمارا نہ دیکھنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ واقع میں بھی ان کے وجود کے لئے کوئی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ ہاں ان اشیاء کے وجود کا مستعار ہونا اور خانہ زاد نہ ہونا البتہ اس بات پر شاہد ہے کہ انکی وجود کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو موجود بھی کہتے ہیں اور پھر باہم ہر ایک دوسرے سے متمیز ہے سب کے موجود ہونے سے تو اتنی بات ثابت ہوتی کہ شے واحد (جس کو وجود کہتے سب میں اسی طرح مشترک ہے جیسے زید عمر وغیرہ میں مثلاً انسانیت مشترک ہے اور انسان اور گھوڑے گدھے وغیرہ میں حیوانیت مشترک ہے اور انگوڑا نجیر وغیرہ درختوں میں نشوونما مشترک ہے اور نشوونما کی اشیاء یعنی نباتات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلال وجود جس کو موصوفیت کہتے تو بجا ہے) اور اُس کے مقابلہ میں عدم استقلال وجود (جو سوائے اوصاف کے اور کہیں نہیں ہوتا) اگر موصوفیت تعبیر کیجئے تو زیبا ہے۔ باقی موصوفات اور اوصاف اوپر چلے تو پھر سوائے وجود کے اور کوئی امر مشترک نظر نہیں آتا مگر اُس کا اشتراک بھی مثل اشتراکات مذکورہ کے ہے۔ اس لئے زمین آسمان کو دیکھئے یا انسان حیوان کو دیکھئے وجود کا ہونا سب میں مسلم ہے ہاں باوجود اس اشتراک کے ایک دوسرے سے متمیز بھی ہے اور ظاہر ہے کہ متمیز بے خصوصیت کے متصور نہیں ہو سکتی اس لئے ضرور ہے کہ ہر چیز میں ایک جدی جدی بات بھی ہو۔

ہم ان خصوصیات ہی کو شروع رسالہ میں حقیقت اشیاء کہہ آئے ہیں اب ہم اپنے اُس قول کو یاد دلا کر مکرر یہ عرض کرتے ہیں کہ ناموں کی بنا انھیں خصوصیات پر ہوتی ہے اس لئے بغرض متمیز و تخصیص ناموں کو بولتے ہیں اگر یہ کہیں کہ ”زید آیا“ تو آنا چونکہ ایک امر عام اور کثیر الوقوع ہے۔ اس لئے آنے والے کی متمیز اور تخصیص کیلئے زید کہا تاکہ اور کسی کا اشتباہ نہ ہو اس سے ہر کوئی سمجھ گیا ہو گا کہ نام سوائے امر خاص کے اور کسی چیز پر برگز دلالت نہیں کرتا کیونکہ بعد خاص کے عام ہے اُس پر بھی اگر وہ دلالت کرے تو تخصیص و تعمیم دونوں لازم آئیں ہاں صحیح ہے کہ خصوصیات کا وجود مستقل نہیں ہوتا کسی امر عام ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے مثلاً انگرکہ اور کورتہ باہم متمیز ہیں وجہ متمیز کی یہ تفاوتِ شکل ہے وہ شکل ہی سہی بانگرکھا کرتے ہیں۔ کپڑے وغیرہ کی کچھ تخصیص نہیں ہے جس کی کسی کپڑے کو اس شکل پر لے آتے ہیں وہ انگرکھا اور کورتہ ہی کہلاتا ہے۔ مگر شکل جو سہی بانگرکھا کرتے ہیں اپنے وجود میں دوسروں سے مستغنی اور مستقل نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کپڑا وغیرہ کوئی چیز نہ ہو اور یہی شکل موجود ہو جائے اس لئے تصور میں بھی ہماری رہتی ہے جب شکل مذکور خیال میں آئے گی تو کپڑے وغیرہ کا تصور بھی ضرور ہی آئے گا۔ ایسے ہی جب زید و عمر کا تصور آئے گا بدن اور گوشت پوست کا تصور بھی ضرور ہی

آئے گا۔ مگر چونکہ زید و عمرو غیر بنی آدم کے ناموں کو موقع تخصیص و تمیز میں بولتے ہیں تو اس کا مسمی وہ شکل جسمانی ہوگی شکل روحانی یعنی وہ خصوصیت جس سے ایک روح دوسری روح سے متمیز ہے۔ اس مشترک کو مسمی اسمائے مذکورہ نہ کہیں گے۔

آس کے بعد یہ گزارش ہے کہ آسمان زمین اور ستارے وغیرہ (اشیاء قدیم الوجود) میں (جن کا وجود ایک اندازہ واحد پر نظر آتا ہے اور کسی آج تک اُن کے وجود کی ابتدا انہیں دکھی اور اُن اشیاء میں جن کا وجود بے شہادت حواس خمسہ یا بے شہادت مخبران صادق کے ایک زمانہ سے شروع ہوا ہے۔ بالیقین جو مشترک ہے اور سوائے وجود کے وہ خصوصیتیں

(جن کو مسمی اسمائے مذکورہ کہئے) اُن خصوصیتوں کے اوپر (جن کو مسمی اسماء معلومہ کہئے) اور وجود کے نیچے بہت سی خصوصیتیں ہیں (جن کو مراتب مختلفہ کا مسمی سمجھنا ضرور ہے) مثلاً جسمیت یا نورانیت رنگ وغیرہ بہت سی ایسے امور

ہیں جو آسمان و زمین اور ستارے وغیرہ میں مشترک ہیں اور پھر وہ لفظ آسمان زمین وغیرہ اسماء سے عام اور وجود سے خاص ہیں۔ مگر چونکہ یہ خاص کے اوپر ایک عام (یعنی امر مشترک) ہوتا ہے اور ہر امر میں اور شریک تو ذکر لفظ خاص کے

ایک کے شرکاء امر مشترک سے تخصیص منظور ہوگی اور وہ لفظ خاص بیشک ایک اسم ہوگا جس کا مسمی وہ خصوصیت ہے مگر خصوصیت (کسی درجہ کی کیوں نہ ہو) نسبت امر مشترک کے ایک اجنبی چیز ہوگی جس کا لاحق ہو جانا اور جدا

ہو جانا دونوں مقصور ہوں گے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ خصوصیت نسبت امر مشترک میں ہو (چنانچہ ظاہر ہے) اور نہ یہ ہو سکے کہ جز امر مشترک ہو ورنہ اور خصوصیت عام خاص رہیں مساوی ہو جائیں (یعنی جہاں ایک ہو

وہاں دوسرا بھی ہو) آخر کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کا جز اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا اور اگر علیحدگی کی ٹھیری تو نہ وہ کل ہے نہ جز ہے۔ مثلث یا مربع کا ایک ضلع بھی علیحدہ ہو جائے تو نہ مثلث مذکور مثلث ہے نہ مربع مذکور

مربع ہے۔ اور نہ وہ ضلع جو علیحدہ کیا گیا جز مثلث مربع ہے ایسی اگر کسی سرے یا پانچ پرے کا ایک در علیحدہ کر لیا جائے تو نہ وہ حصہ دري مشار الیہ سے دري کہلاتی نہ وہ پانچ پرہ مذکور پانچ پرہ کہلائے اور نہ وہ در جو علیحدہ کیا گیا

ہے سے دري یا پانچ پرے کا جز کہلا جائے۔ دوسے لیکر انی غیر النہایت جتنے اعداد ہیں ان سب میں اُن کے ماتحت کے اعداد داخل ہیں۔ اگر اُن ماتحت کے اعداد کو اُن سے علیحدہ کر لیں تو پھر اعداد مشار الیہ باقی نہیں رہتے مثلاً دس میں

سے ایک دو کو یا زیادہ کو اگر کم کر لیں تو پھر اس کو دس کہنا غلط ہے۔ پانچامہ میں سے اگر ایک پانچا قطع کر لیں تو پھر اس کو پانچامہ نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر کہیں باوجود کسی اجزاء مقررہ کے اُس لفظ کا بولنا جو کل کے لئے تجویز کیا گیا

بے شائع ہے تو اُس کی یہ وجہ ہے کہ کمی کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے باقی وہ اہل اعتبار کے نزدیک بنانے کے قابل نہیں ہوتا اُس کے لئے عرف میں کوئی لفظ جدا تجویز نہیں کیا گیا اور جو کچھ باقی ہے اس کو کل کی ساتھ باوجود اتنی نسبت

کے کہ اُس کا جز ہو کر رہا ہے کسی طرح کی مشابہت بھی ضرور ہو کر رہتی ہے اس لئے وہی لفظ بول دیتے ہیں جو کل کے لئے مقرر ہے ورنہ اہل فہم کے نزدیک جز پر کل کا بولنا اصلی اور حقیقی نہیں ایک مجازی بات ہے مثلاً پیسے دو پیسے

بٹے کے روپیہ کو اگر روپیہ کہہ دیتے ہیں (حالانکہ روپیہ سولہ آنہ کا ہوتا ہے اور یہ روپیہ سولہ آنہ کا نہیں ہے) تو اس کی یہی وجہ ہے کہ جیسے روپیہ سے نیچے اٹھتی اور چوتی ہوتی ہے اور ان کے لئے جدے جدے نام مقرر ہیں جیسے دو پیسے کم روپیہ کے لئے کوئی نام مقرر نہیں پھر بائینہ کل کے ساتھ صورت میں توافق اور تشابہ بھی ہے اسی لئے کھوٹے روپیہ کو سوائے صرافوں کے جو کوئی دیکھتا ہے پورا روپیہ سمجھتا ہے (علیٰ بن القیاس) انگرکھے میں اگر استہین یا بغل وغیرہ ایسے اجزاء نہ ہوں (جن کے نہ ہونے پر بھی انگرکھا ہی کہہ جاتے ہیں) تو اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ ایسے ناقص اور ادھورے انگرکھوں کے لئے کوئی جدا نام تجویز نہیں کیا گیا۔ ادھر باوجود نقصان مذکور کے صورت میں مشابہت بھی ہے۔ باقی یہ بات کہ اس قسم کے لئے کوئی جدا نام کیوں نہیں ہوتا اس کی یہ وجہ ہے کہ اس قسم کی اشیاء اختیار و قدرت کی حالت میں اہل اعتبار میں سے کوئی نہیں بننا چاہتا چلا ہر ہے۔

آکا عمل کل اور جزیر میں ایسا ارتباط نہیں جو ایک دوسرے سے جدا ہو جائے۔

وصف خانہ زاد علیحدہ نہیں ہو سکتے | مگر جیسے اجزاء اور کل میں یہ ارتباط ہے ایسے ہی اشیاء اور ان کے اوصاف خانہ زاد میں بھی ارتباط اور اتحاد ہوتا ہے۔ مثلاً چار کا زوج ہوتا اور تین کا طاق ہوتا شعاعوں کا منور ہونا جسم کا کافی ہونا حرکات کا زمانی ہونا رنگ کا قابلِ بیدار ہونا اور آواز کا قابلِ استماع ہونا۔ ایسا نہیں کہ کسی زمانہ میں کسی موقع اور محل میں ان سے جدا ہو جائے۔ ہاں اوصاف مستعار (جیسے زمین کی دھوپ اور پانی کی گرمی اور برف کی قفلیوں کی سردی اور ان کا جماؤ) البتہ قابلِ زوال ہوتی ہیں اور وجہ اس بے وفائی کی یہی ہے کہ اوصاف اصل میں اشیاء مذکورہ کے اوصاف نہیں ہوتے مستعار ہوتے ہیں اوصاف اصلیہ ہی ہوتے ہیں جو اوروں سے مستعار نہ ہوں خانہ زاد ہوں۔ دھوپ کا زمین میں آفتاب سے مستعار ہونا اور گرمی کا پانی میں لگ یا آفتاب سے مستعار ہونا اور سردی اور انجماد (یعنی جماؤ کا) برف کی قفلیوں میں برف سے مستعار ہونا سب کو معلوم ہے۔

اور اگر کہیں اوصاف اصلیہ کا زوال معلوم ہوتا ہے تو اول تو بسا اوقات اس میں غلطی ہوتی ہے کہ اوصاف مستعار کو اوصاف اصلیہ اور اوصاف خانہ زاد سمجھ لیتے ہیں۔ دوسرے اوصاف اصلیہ کبھی بوجہ غلبہ اوصاف مستعار کے ان کے (یعنی اوصاف مستعار کے) نیچے مستور ہو جاتے ہیں اور دیکھنے والے بوجہ غلطی ان کو زائل سمجھ لیتے ہیں اگر بایں نظر کہ پانی کی سردی اور سیلاب عالم اسباب میں کسی غیر سے مستعار نظر نہیں آتی اس لئے دونوں وصف اس کے حق میں خانہ زاد سمجھے جائیں اور پھر اس کو آگ کے سبب گرم یا برف کے سبب جما ہوا دیکھ کر لوں سمجھیں کہ وہ دونوں وصف خانہ زاد زائل ہو گئے تو یہی نظر کا قصور ہے وہ دونوں زائل نہیں ہوئے بلکہ گرمی مستعار اور انجماد دست گرداں کے نیچے چھپ گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ بجز زوال گرمی اور انجماد مذکور کے دونوں وصف مذکور ایسی طرح ظاہر ہو جاتے ہیں جیسے چاند یا سورج پر سے ابر کے ہٹ جانے کے وقت نکلا نور

ظاہر ہو جاتا ہے یعنی پانی کو کسی غیر سے سردی اور روانی کے حامل کرنے کی حاجت نہیں ہوتی گرمی اور انجماد کے زائل ہوتے ہی یہ دونوں ظاہر ہو جاتے ہیں۔

حاصل تقریر یہ ہے کہ اوصافِ اصلیہ اور خانہ زاد ممکن لزوال نہیں درپناچہ امکانِ اصلی اور خانہ زاد ہونا ہی اس کیلئے شاہد ہے بالکل اوصافِ عرضیہ کے نیچے جو ان کے مخالف اور ضد ہوتے ہیں اچھپ جاتی ہیں۔ (جیسے سردی کے حق میں گرمی) جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اوصافِ صائیہ بھی اپنے موصوفات کو چھپا نہیں چھوڑتے تو جیسے خصوصیاتِ مذکورہ کو نسبتِ امر مشترک کے عین یا جز نہیں کہہ سکتے تھے ایسے ہی منجملہ اوصافِ اصلیہ کے بھی نہیں کہہ سکتے اس لئے اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ خصوصیاتِ مذکورہ نسبتِ امر مشترک کے منجملہ اوصافِ مستعار کے سمجھیں اور اس وجہ سے ان کے زوال کے ممکن ہونے کے معتقد ہوں کیونکہ ان میں آپس میں کوئی رابطہ ذاتی نہیں کوئی قرابتِ اصلی نہیں جو ایک کو دوسرے سے جدائی مشکل ہو فقط اتفاقی اجتماع ہے یعنی دو اجنبی چیزیں باہم مجتمع ہو گئی ہیں جیسے اس جنہیت کے باعث زمین سے نور اور پانی سے گرمی دور ہو جاتی ہے ایسے ہی خصوصیاتِ معلومہ بھی امر مشترک سے جدا ہو سکتی ہیں اس صورت میں خصوصیاتِ زمین آسمان اور ستاروں وغیرہ یعنی ان ناموں کی مستثنیٰ جن کو ان اشیاء کی حقیقت ہماری اصطلاح کے موافق کہنا چاہئے) اور وجودِ زمین آسمان اور وجودِ ستاروں وغیرہ میں باہم اجتماع اتفاقی ہو گا۔ اور حقیقت میں ایک دوسرے کے حق میں محض اجنبی ہو گی۔ یہ خصوصیتیں جو کہ کے حق میں اوصافِ مستعار ہوں گی۔ یا یوں کہو کہ وجودِ ان خصوصیات کے حق میں صفتِ مستعار ہو گا۔

مگر طلبِ استعارہ کے لئے یہ ضرور ہے کہ مستعیر و مستعار و مستعار منہ استعارہ سے پہلے موجود ہوں یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل جزا یا اوصافِ اصلیہ کے شروع وجود ہی سے ساتھ ہوں۔ کون نہیں جانتا کہ کل جزاء سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ موصوفاتِ اصلیہ سے پہلے ظہور نہیں کر سکتا اور نہ چار اور تین کیلئے زوجیت اور فردیت پہلے وجود کی کوئی صورت نکلا آتی مگر ہاں یہ مسلم ہے کہ آفتاب اور اس کا نور اور زمین زمین کی روشنی سے پہلے (جو آفتاب سے مستعار ہوتی ہے) موجود ہونی چاہئیں۔ اسی طرح آگ اور اس کی حرارت اور پانی (پہلے اس کے کہ پانی کو آگ سے گرم کریں) موجود ہونی ضرور ہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ یہ خصوصیتیں جدی پہلے سے کسی کے ساتھ قائم ہوں اور وجودِ جد کسی کے ساتھ قائم ہو اس کے بعد نوبتِ استعارہ اور عاریت دینے کی آئے مگر جب یہ بات ٹھہری تو پھر ہم کو بروئے انصاف اس بات کا اقرار کرنا ضرور ہو کہ خصوصیاتِ مذکورہ کا وجود کے ساتھ لاحق ہو جانا اور وجود کا خصوصیاتِ معلومہ کے ساتھ مجتمع ہو جانا ایک انقلابِ عظیم ہے جس کے برابر عالم میں ہوا اس کے کہ وجود سے عدم میں جانا ہو اور کوئی انقلاب ہی نہیں کیونکہ عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا اصلی انقلاب ہے اور ہوا اس کے سبب انقلابِ اسی انقلاب کی وجہ سے ظہور میں آتے ہیں

زمین اگر منور ہوتی ہے اور بوجہ زوالِ ظلمت و ظہور نور انقلاب نظر آتا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ نور زمین وجود میں آیا پانی اگر آگ سے گرم ہو جاتا ہے اور بوجہ زوالِ سردی و حصول گرمی انقلاب نظر آتا ہے تو اس کا یہی حال ہے کہ پانی کی گرمی وجود میں آتی۔ کوئی شخص اگر ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے اور قصہ منقلب ہو جاتا ہے تو اس کی حقیقت بھی یہی ہے کہ اس شخص کا اس جگہ ہونا موجود ہو گیا غرض اصل انقلاب یہی ہے کہ عدم کے بعد وجود آئے یا وجود کے بعد عدم آوے۔ مگر حجب انقلاب معلوم کو انقلاب عظیم مانا تو بالضرور سب میں بڑی حرکت اس انقلاب کا باعث ہوئی ہوگی کیونکہ انقلاب بے حرکت متصور نہیں (چنانچہ اوپر معروض ہو چکا ہے) مگر وہ حرکت عظیم سب حرکتوں میں پہلی حرکت ہوگی۔ کیونکہ یہ انقلاب بھی سب انقلابوں میں اول ہے سو وہ حرکت کیا ہے؟ موجودات کی طرف سے حرکت وجودی اور موجد کی طرف سے حرکت ایجادی ہے۔ موجودات کی جانب سے تحریک ہوگا اور موجد کی جانب سے تحریک ہوگی۔ اس تحریک کا نام تعلق ارادہ خداوندی ہے اور اس تحریک کا نام زمانہ وجود عمر ہے۔

حدوث قدم وجود عدم کا مدار اشیا کی درازی اور کوتاہی حقیقت میں اس حرکت کے درازی اور کوتاہی ہے اور اس حرکت ہی کے سبب زمانہ کا احساس، ورنہ اپنے وجود میں اگر حرکت نہ ہوتی تو پھر زمانہ کے احساس کی کوئی صورت نہ تھی اور نہ حدوث اور عدم کی کوئی وجہ نہ تھی مثلاً ذات و صفات خداوندی کے کائنات کا وجود بھی ازلی اورابدی ہوتا کیونکہ ابتدا اور انتہائے زمانی بے تجدید وجود متصور نہیں خدا کے وجود کے لئے جو یہ ابتدا اور انتہا نہیں تو یہی وجہ ہے کہ وہاں یہ حرکت اور تجدید نہیں اس کے وجود کو قرار ہے سو اگر ہمارے وجود کو بھی قرار ہوتا تو ہم بھی ازلی اور ابدی ہوتے۔ اس صورت میں جس جس کے وجود کو قرار ہوگا اسکے معدوم ہو جانے کی کوئی صورت نہیں اور جس جس کا وجود تجدید اور تحریک ہوگا یا یوں کہو کہ اس کے وجود میں حرکت ہوگی تو اس کا معدوم ہو جانا بھی ممکن ہوگا۔ اور معدوم ہو کر اس کا موجود ہونا بھی ممکن ہوگا کیونکہ حرکت میں یہی تعاقب اور تجدید و امثال ہو کر رہتا ہے۔ حرکت مکانی میں تعاقب ممکنہ متماثلہ ہوتا ہے جیسا ایک گیارہ دوسرا آگیا۔ اس صورت میں اگر کسی حد پر حرکت تبدیل بسکون ہو جائے تو پھر دوبارہ ابتدائے حرکت متصور ہے اور اگر زمین پر حرکت کرتے کرتے پانی میں گھس جائیں تو پھر پانی سے نکل کر زمین پر آسکتے ہیں اور اگر کوئی آدمی وغیرہ کسی آئینہ کے مقابل ہوتا ہو آئینہ کے مقابل ہو کر گزر سکتا ہے۔

اب جائے غور ہے کہ در صورت معدوم ہو جانے اشیا موجودہ کے (بوجہ انقلاب معلوم) اقرار حرکت وجودی تو ضرور ہی ٹھہرے۔ اب اس عدم کو اگر بوجہ بسکون کہیں تو یہی ہوں کہ ”شے معدوم کو حرکت فی العدم حاصل تھی۔ مگر جیسے حرکت مکانی میں ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے اور پہلا مکان جاتا ہے ایسے حرکت حدی میں ہر دم نیا عدم آئے گا اور پہلا عدم جائے گا۔ اور اس وجہ سے ہر دم ایک نیا وجود آئے گا اور اس وجہ سے تادم حرکت وہ شے موجود معلوم ہوگی۔ مگر چونکہ

حرکت اہل میں مدعی تھی جس کے معنی ہوئے کہ ”مثل حرکت فی المكان حرکت فی العدم تھی“ تو وقت سکون کی عدم پرواہ نہ
 ٹھہرائے گی اور اس لئے احساسِ وجود موقوف ہو جائے گا اگرچہ اس احتمال کا ابطال خدائے چاہا تو آگے معلوم ہو جائے گا۔
 اور اگر اس عدم کو بوجہ تبدیل مسافت کہیں تو معنی ہوں کہ جیسے زمین پر پانی میں گھس جاتے ہیں اور پانی میں
 سے زمین پر نکل آتے ہیں۔ ایسے ہی کبھی پانی ہو ابن جاتا ہے کبھی ہوا پانی ہو جاتی ہے غرض ہوائیت سے مائیت میں آتی تو
 ہوائیت معدوم ہو گئی اور مائیت سے ہوائیت میں آتی تو مائیت معدوم ہو گئی۔ مگر یہ صورت اس عدم میں جاری نہیں
 ہو سکتی جس کے بعد کسی قسم کا وجود باقی نہ رہے (اور ظاہر ہے کہ یہ بحث اسی عدم میں جس کے بعد کائنات کو فنا رکھی ہو جائے
 اور مثل عدم سابق کے عدم لاحق آدباے) یہ بات اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے کہ جیسے ایک طرف کو آئینہ رکھا ہوا ہو
 اور ایک طرف کوئی ذی شکل ہو پھر بوجہ حرکت ذی شکل یا حرکت آئینہ کے ایک کو دوسرے سے تقابل حاصل ہو اور اسوجہ
 ذی شکل کا عکس اس آئینہ میں موجود ہو جائے اور آخر کار بوجہ حرکت متضاد ”ایسا“ ذی شکل یا وہ آئینہ دھڑ سے اُدھر چلے
 اور وہ تقابل اُل ہو جائے اور اس وجہ سے وہ عکس پھر معدوم ہو جائے ایسے ہی صفات جناب باری کو (جو اس کی
 ذات کے ساتھ ایک طرف قائم ہیں) بوجہ تحریکات ارادہ ذاتی کے آئینہ وجود سے تقابل حاصل ہوتا ہوا اور وہی حرکت یا
 اور حرکت باعث زوال تقابل ہو جاتا ہو اور اس وجہ سے مثل عدم سابق عدم لاحق پیش آتا ہو۔

القصد فنا کی اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے۔ اور اس صورت میں یہ بات بھی بنی رہتی ہے کہ حرکت سے پہلے متحرک
 اور مسافت دونوں کا وجود ضرورت اور اس صورت میں ذات و صفات خداوندی کا دوام و ثبات اور ذات و صفات
 کائنات کا حدوث و تجدد بھی وجہ ہو جاتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ انطباع وانعکاس اشکال صفات خداوندی کا
 ہوتا ہے اس کی تحقیق خدا نے چاہا تو آئینہ کی بجائے گی منتظر باید بود۔

کائنات ابدی ہو سکتی ہے یا زلی نہیں | مگر ہرچہ بادا باد جس خالق کی تحریک سے وہ وجود اور یہ عدم آگے پیچھے ایک بار آئے ایسی
 طرح ہزار بار لاکھ بار بلکہ غیر متناہی دفعہ ان دونوں کا آگے پیچھے آنا متصور ہے۔ اور یہ بھی متصور ہے کہ ہمیشہ ہمیشہ
 ایک شے بحالت عدم باقی رہے کیونکہ مسافت وجود غیر محدود ہے۔ اس لئے حرکت غیر محدود متصور ہے جس کے معنی ہوں گے
 کہ ایک شے ہمیشہ سے ہمیشہ تک موجود رہے اور اس شے کے اضماد ہمیشہ سے ہمیشہ تک معدوم رہیں۔

علیٰ ہذا القیاس ان اشیا کو جن کو انعکاس فی الوجود یا حرکت فی الوجود مینہ آئے۔ بلحاظ دوام اشیا ابدی الوجود
 یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ معدوم رہیں ورنہ خود عدم کو دیکھئے تو بنظر تحقیق وہ مسافت حرکت نہیں ہو سکتا
 کیونکہ حرکت کے لئے متحرک اور مسافت دونوں ضروری ہیں اور ظاہر ہے کہ عدم خود کوئی چیز نہیں بلکہ نہ ہونے
 ہی کو عدم کہتے ہیں اور جب حرکت فی العدم متصور نہ ہوئی تو عدم کے لئے بذات خود بے لحاظ موجودات کے
 متحرک فی الوجود دائم یا غیر دائم نہیں کہہ سکتے۔ علیٰ ہذا القیاس خدا کی ذات و صفات بھی اگر ابدی کہلاتی ہیں تو

بلحاظ دوام موجودات متجددہ باقیہ الی الابد کے ابدی کہلاتے ہیں ورنہ وہاں بھی یہ حرکت وجودی اور تجدد وجودی جو صحیح ابدیت دوام ہو سکے متصور نہیں۔ الغرض ایک بار تمام عالم کا معدوم ہو جانا اور پھر موجود ہو جانا اور بنی آدم کا جنت و دوزخ میں بدلنا یا بادل کا ہوتا جیسا اہل اسلام اور اہل کتاب وغیرہ کہتے ہیں سب ممکن معلوم ہو سکتے ہیں۔ ہاں کسی شے کا انلی ہوتا (جیسے حکمائے یونان کو نسبت افلاک وغیرہ کے خیال ہے) البتہ خلاف عقل سلیم ہے و جبکہ یہ ہے کہ ہر حرکت کے لئے ابتدا ضرور ہے البتہ انتہا ضرور نہیں کیونکہ حدوث اور پیدائش کی بنا جب حرکت پر پھیری اور حدوث اور پیدائش کے لئے ابتدا ضرور ہوتی تو حرکت کے لئے ابتدا پہلے ہوگی اس لئے وہ پہلی حرکت (جس کو زمانہ کہتے) بیشک ماضی کی جانب متناہی اور محدود ہوگی البتہ انتہا کی جانب اس کا غیر متناہی ہونا متصور ہے۔

اور کیوں نہ ہو وجہ ضرورت ابتدا کی وہ حدوث تھا جو سب میں پہلے حرکت میں ہوتا ہے اور حوادث باقیہ کا حدوث اسی کا ثمر ہے (چنانچہ کسی قدر معلوم ہو چکا ہے) اور باقی اوراق باقیہ میں خدانے چاہا تو معلوم ہو جائے گا) اور جب حدوث مذکور موجب ابتدا ہوا تو بایں نظر کہ حرکت میں من اول الی آخر یہی حدوث ہوتا ہے "الگوالی غیر النہایت" چلیں تو الی غیر النہایت حدوث کا اقرار ہے گا کوئی ایسا امر تسلیم نہ کرنا پڑے گا جس کو مخالف حدوث مذکور کہہ سکیں جو اصل حقیقت حرکت کی ہے ہاں اگر ابتدا نہ مانی جائے تو پھر حدوث کی کوئی صورت نہیں کیونکہ حدوث کے لئے اول عدم ضرور ہے اس کے بعد وجود لاحق ہوتا ہے سو صورت ازلیت (یعنی لاتناہی فی الماضی) کے عدم اول کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ البتہ حدوث کے لئے عدم وجود دونوں کی ضرورت ہے پھر بایں طور کہ اول عدم ہو پھر وجود ہو مگر ازلیت میں نفی عدم اول کی ہوتی ہے اور یہ نفی شرط اول یعنی عدم سلب کے مخالف ہے اور ابدیت میں ثبات وجود لاحق ہوتا ہے اور یہ اثبات مثبت شرط ثانی (یعنی وجود لاحق) ہے۔ نہ اس کے مخالف۔

زمانہ | اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ کائنات کی ابدیت ممکن ہے اور ازلیت ممکن نہیں اور ازلیت وجودی کائنات کو میسر نہ آئی تو زمانہ کی ازلیت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ زمانہ تو حرکت اولی کا نام ہے جو سوائے حرکت فی الوجود اور کسی حرکت کو نہیں کہہ سکتے کیونکہ وجود سے پہلے کائنات کو کوئی حرکت میسر نہیں آ سکتی اور وہی حرکت دربانو جبکہ ہر کسی کی ذات کے اندر موجود ہے) ہر کسی کو یکساں محسوس ہوتی ہے اور اسی کی کمی بیشی کو دیر اور سویر کہہ سکتے ہیں اور اسی حرکت کو متیزان مقیاس اور پیمانہ دیگر حرکات کا بنا رکھا ہے۔ وہ حرکات خواہ از قسم اعمال بنی آدم وغیرہ ہوں یا حرکات اجسام دیگر کیونکہ ہم جنس ہے) اپنے ہم جنسوں کی مقدار ہو سکتا ہے۔ مالا اور سچ بانو جبکہ خود از قسم عدویات سے ہے۔ عدویات ہی کے لئے مقدار ہو سکتی ہے۔ گز اور جریب چونکہ خود ایسی چیز ہے جو مساحت کے قابل ہو تو ذریعہ مساحت اور اشیاء قابل مساحت کا ہو جاتی ہیں۔ سیر آدھ سیر چونکہ وزنیاں میں سے ہیں تو وزنیاں کو ان کے وسیلہ سے تول سکتے ہیں۔ البتہ ان حرکات کا زمانہ سے پیدائش کرنا اس بات کے لئے دلیل کافی ہے کہ زمانہ

یعنی ہر شے پر اپنے ہم جنسوں کے لئے مقدار ہو سکتا ہے غیر کہ لے نہیں چنانچہ گز جو ناپنے اور پیمائش کی چیز ہے وہ کچھ سی کے لئے مقدار ہے غلہ وغیرہ ان چیزوں کے لئے نہیں جن کا حساب پیمائش سے نہیں ہوتا بلکہ شمار یا تول سے ہوتا ہے

بھی از قسم حرکات ہے اور یہ احساس زمانہ جو کسی کو حاصل ہے اس بات پر شاہد ہے کہ اپنے وجود میں حرکت موجود ہے اور یہ حرکت وجودی اور دھڑ دھڑ ہے کہ ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے ہیں جن کی ذات میں مشابہ حرکت وجودی نہیں یعنی ہماری طرح اُن کا وجود متبدا اور حادث نہیں۔ اور نہ حرکات کا تسلسل لازم آئے۔

علاوہ بریں یہ بات یوں بھی ظاہر ہے کہ حرکت وجودی میں "متحرک فیہ" تو خود وجود ہی ہو گا اگر اُس کی ذات میں حرکت ہو تو یوں کہ وجود کے لئے اور وجود ہے سو اس کو وہی احمق تسلیم کر سکتا ہے جو گرمی کے لئے اور گرمی اور سردی کے لئے اور سردی۔ اور نور کے لئے اور نور تسلیم کر سکتا ہے۔ غرض متحرک فیہ کی جانب تو احتمال حرکت وجودی ممکن ہی نہیں رہا متحرک اس کی جانب بھی اگر مثل حرکت مذکور کے حرکت وجودی کو تسلیم کیجئے تو قطع نظر تسلسل مذکور کے وجود سے پہلے وجود ماننا پڑے گا سو اس کو وہی احمق تسلیم کر سکتا ہے جو گرمی سے پہلے کسی چیز کو گرم کہہ سکی اور سردی سے پہلے کسی چیز کو سرد۔ میٹھائی سے پہلے کسی چیز کو میٹھا کہہ سکے۔ اور تلخی سے پہلے کسی چیز کو تلخ کہہ سکے۔

حاصل یہ ہے کہ اس عالم کے موجودات میں حرکت وجودی موجود ہے بلکہ اسی حرکت پر اس عالم کے وجود کی بنیاد ہے۔ چنانچہ ناظر فہیم کو مضامین سابقہ اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہیں۔ اور سو اس کے اور توضیح انشاء اللہ ہو جاتی ہے۔ مگر چونکہ ہر حرکت کے لئے حرکت پہلے ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ہوتا ہے۔ یہاں بھی حرکت کے مرتبہ سے پہلے ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے چاہئیں جن کے اندر حرکت وجودی نہ ہو ورنہ اشیاء کے وجود سے پہلے ان اشیاء کا وجود اور حرکت وجودی سے پہلے وہی حرکت وجودی مانی لازم ہو گی جس کو کوئی عاقل تسلیم نہیں کر سکتا مگر جب متحرک اور متحرک فیہ مذکور میں حرکت وجودی نہ ہو گی تو پھر خواہ مخواہ ان کی ذات میں قرار وثبات ماننا پڑے گا۔ اور ان کے حق میں دوام کا قائل ہونا پڑے گا۔ اس لئے کہ اُن کی ذات میں بھی اگر یہی تجدید (یعنی حرکت وجودی) ہو اور وہ بھی مثل مخلوقات ہمیشہ سے نہ ہوں تو اُن کا وجود بھی خاندہ زاد نہ ہو مستعار ہو۔ (یعنی اُن کا وجود کسی عطا ہو جس کے ایجاد سے موجود ہو گئی ایجاد نہ کرتا تو موجود نہ ہوتی) سو اس میں اول تو یہ شوری ہے کہ ایجاد سے پہلے ایجاد لازم آئے گا۔ دوسرے وجود سے پہلے وجود تسلیم کرنا ضرور ہوا۔ تیسرے اس صورت میں حرکت وجودی سے پہلے حرکت وجودی نکالے گی۔ چوتھے یہ بات ہر ایک عاقل کیا جاہلوں کے نزدیک بھی واجب تسلیم ہے کہ مستعار چیز کے لئے کوئی نہ بنی دینے والا ہوتا ہے اس صورت میں وہ بھی غلط ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس صورت میں ایجاد سے پہلے ایجاد اور وجود سے پہلے وجود اور تجدید سے پہلے تجدید لازم آیا تو اول کے ایجاد اور وجود اور تجدید میں بھی یہی بات ہو گی کہ اُن سے پہلے اور ایجاد اور وجود اور تجدید ہو اور اسی طرح یہ سلسلہ چلا چلے۔ سبب سلسلہ الی غیر النہایہ۔ (یعنی تسلسل مذکور لازم آیا) تو عطاؤں کا ایسا سلسلہ نکلا جن کے لئے کوئی اصل دینے والا نہیں اگر ہیں تو مستعار ہی چیز کے اُردوں کو مستعار دینے والے ہیں یعنی جیسے رات کو زمین میں نور عطا ہے قمر ہوتا ہے اور قمر میں نور عطا ہے آفتاب۔ ایسے ہی در صورت

مرقومہ ایسے سلسلہ کا الی غیر النہایت ماننا پڑے گا جس میں مستعار چیز کا مستعار ہونا چلا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ طائر
 اسی چیز کو کیا کرتے ہیں حوالہ اپنے پاس ہوتی ہے۔ پھر جب اپنے پاس ہی وجود مستعار ہو خانہ زاد نہ ہو تو اگر اور
 کی داد و ہش کی نوبت آئے گی تو اسی میں سے دینے کی نوبت آئے گی۔ بالکل یہ بات ممکن نہیں کہ مستعار شے کے لئے
 کوئی معطلی نہ ہو اس لئے تسلسل یعنی مراتب عاریت کا غیر محدود ہونا بھی باطل ہو گا کوئی حد ذات غیر محدود اور غیر
 متناہی ہونا باطل ہو ممکن ہو بلکہ غور سے دیکھئے تو ہر محدود کے لئے اول ایک غیر محدود ضروری ہے ورنہ تحدید
 کس کی ہوگی۔ اور ہر مقید کے لئے ایک مطلق واجب ورنہ تقید کس کی ہوگی۔

عرض تسلسل کے بطلان سے کسی کو یہ شبہ پیش نہ آئے کہ بظاہر تسلسل کے بطلان کی یہ وجہ ہے کہ غیر متناہی
 اور غیر محدود کا وجود محال ہے ممکن نہیں اگر باعث بطلان تسلسل بطلان لا متناہی ہوتا تو وجود کا غیر محدود ہونا جسکو
 خدا کی مدد سے ہم بدلائل قطعیہ ثابت کر آئے ہیں ہرگز ممکن ہوتا۔ چہ جائیکہ ضروری ہوتا۔

علیٰ ہذا القیاس معلومات خداوندی کی لا متناہی جس کو تمام عقلا نے تسلیم کر لیا ہے ہرگز قابل تسلیم نہ ہوتی
 اور ہر زمانہ کی ازلیت اورابدیت کا کوئی عاقل نام نہ لیتا حالانکہ حکمائے یونان سب کے سب اس کی ازلیت اورابدیت
 دونوں کے قائل ہیں۔ گو بی غور کے اور وجہ سے زمانہ کی ازلیت باطل ہو چنانچہ ناظران اوراق گذشتہ کو معلوم ہو چکا
 بالکل اگر لا متناہی اور غیر محدود ہونا بذات خود محال ہوتا تو کوئی عاقل اس کو ہرگز نہ تجویز نہ کرتا چہ جائیکہ
 اس قدر مواقع کثیرہ میں ایک جماعت کثیرہ بالاتفاق مان لیتی۔ اس لئے کہ جو وصف خانہ زاد ہوتا ہے جیسا وہ ہیں
 سے خارج اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتا ایسا ہی ذہن میں بھی اُس سے جدا نہیں ہوتا اس لئے کہ جب وصف
 مذکور غلط ہے غیر نہ ہوتا تو یا تو خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہو گا یا بذات خود موجود ہو گا یہ تو ممکن نہیں کہ وصف
 ہو کہ بذات خود موجود ہو کیونکہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے ورنہ وصف کہنا ہی غلط ہے اور ہر
 کہ جو چیز بذات خود موجود ہوگی اُس کو ہر طرح استغنا حاصل ہو گا۔ کسی قسم کی احتیاج کسی کی طرف اُس کو نہ ہوگی
 ورنہ اُس کا بذات خود موجود ہونا غلط ہو گا۔ آخر بذات خود موجود ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے
 سوا کسی کی کسی بات میں حاجت نہ ہو اس لئے ہونہ ہو یہی کہنا پڑے گا کہ ”وصف مذکور اپنے موصوف کا اثر اور
 اپنے موصوف کا معلول ہے“ اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے مؤثر سے اور معلول اپنی علت سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا اور
 در صورتیکہ اوصاف مذکورہ اور اُن کے موصوفات میں یہ ارتباط ہو کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا۔ تو
 یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ذہن میں جائے اور دوسرا باہر رہ جائے۔ ؟

ذہن میں کیا چیز جاتی ہے؟ اور اگر یہ خیال ہے کہ ذہن میں کوئی شے بذات خود نہیں جاتی اُس کے شبیہ اور اس کا عکس
 ذہن میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ سو کیا عجب ہے کہ دونوں کے اصل میں ارتباط ہو اور عکس میں ارتباط نہ ہو۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ ذہن سے جیسے موصوفات معلوم ہوتے ہیں ایسے ہی اوصاف بھی ذہن سے معلوم ہوتے ہیں یہ نہیں کہ جیسی اشکال تو آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں آوازیں اور خوشبوئیں آئینہ میں منعکس نہیں ہوتیں ذہن میں بھی فقط موصوفات ہی کا انعکاس ہوتا ہے اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا۔ بلکہ تمام معلومات کے لئے خالق کن فیكون نے ایک ہی ذہن بنایا ہے جس کو کوئی عقل کہتا ہے کوئی قوت علمی کہتا ہے۔ یہ نہیں کہ جیسی اشکال کے لئے آنکھیں ہیں تو آوازوں کے لئے کان ہیں موصوفات کے لئے مثلاً ذہن ہے تو اوصاف کے لئے کچھ اور ہے مگر جب اوصاف و موصوفات سب کے سب ایک ہی ذہن سے معلوم ہوتے ہیں اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھہرے کہ معلوم کا عکس ذہن میں آجائے تو بالضرور مثل انعکاس آئینہ تقابل کی ضرورت ہوگی یعنی جیسے آئینہ اور ذی عکس میں انعکاس کے لئے تقابل (یعنی آئینا سامنا) ضرور ہے ایسے ہی وقت انعکاس ذہن اور معلومات میں تقابل ضرور ہوگا۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ جب موصوف اور وصف خانہ زاد میں ایسا ارتباط ہے کہ جدائی ہوتی ہی نہیں تو وقت تقابل بھی اوصاف مذکورہ اپنے موصوفات کے ساتھ ہوں گے اور بوجہ عموم قابلیت ذہن ان کا انعکاس بھی لازم آئے گا جس کا یہ حال ہوگا کہ موصوفات کے علم سے ان کا علم اور موصوفات کے تصور ان کا تصور جدا نہیں ہو سکتا غیر محدود ممکن ہے اس صورت میں اگر لاتناہی اور اطلاق اور عدم تحدید کا وصف ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں حکم تقریر مذکور لاتناہی کی تصور کے ساتھ ساتھ اس کے استیال کا تصور ہوگا۔ "بوسیلہ دلائل استحضار" کی حاجت نہ ہوگی جو اتنی عقل کی جماعت کثیر کو دھوکا پڑا ہمیشہ لاتناہی کے تصور کا اتفاق رہا ہے اس کے استیال کا کبھی تصور نہ آیا اور اس کے بطلان کی اصلاح نہ ہوئی۔ علاوہ بریں یہ بات تو خود واجب التسلیم ہے کہ ہر محدود کے لئے اول ایک غیر محدود ہونا چاہئے چنانچہ اس بنا پر ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی ضرورت پڑی اس لئے کہ وجہ اس ضرورت کی وہی ہے کہ تحدید کے لئے خارج از احاطہ تحدید از قسم داخل احاطہ تحدید وجود ضرور ہے ورنہ یہ معنی ہوں کہ فعل تحدید کے لئے باوجود وقوع کوئی عمل نہیں جس پر تحدید کو واقع کہئے اور مفعول تحدید قرار دیجئے اور ظاہر ہے کہ مقید میں بھی تحدید ہوتی ہے مگر جس وقت مقید کے لئے مطلق کی ضرورت باقتضائے تحدید ہوتی تو مشکوک ہر قنای کے لئے قبل از تنہا ہی ایک غیر قنای چاہئے جس میں تحدید کے جاری کرنے کی وجہ سے ایک تنہا ہی در محدود حاصل ہوگا غیر محدود بعد مجرد اور خلا اس صورت میں اگر کوئی بعد غیر قنای تسلیم کر لیا جائے (جیسے مثلاً یہ خلا جو زمین آسمان کے بیچ میں معلوم ہوتا ہے اور حکمائے یونان میں سے اکثر اقبسین اس کو بعد مفسور یا مجرد اور حکما اہل کام میں سے متکلمین اس کو بعد مہوم کہتے ہیں اور مکان اجسام ان دونوں کے نزدیک اس کا نام ہے تو در صورت تسلیم تو اہل حکما مذکورین اگر بعد مذکور کو غیر قنای کہئے تو در حکمائے مذکورین اس کی لاتناہی کو تسلیم بھی کرتے ہوں) مگر مقتضائے قاعدہ مذکورہ یہ بات مطابق عقل ہی ہے گی۔ اور اجسام محدود کے محدود ہونے کے

یہ معنی ہوں گے کہ اجسام بعد غیر متناہی ہیں سے اس قدر بعد میں سمائے ہوئے ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بعد مذکور کو کتنی ہی دور تک تصور کرو مگر پھر بھی عقل حقیقت میں کو اور بھی آگے تصور کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے ورنہ ہر شکل کا جس قدر چاہو بڑھا کر تصور کرنا ممکن ہوتا۔

عقل کا کام اور شکل کی حقیقت | کیونکہ عقل کا کام ایجاد معلومات نہیں اختیار معلومات ہے اگر بعد غیر متناہی نہیں متناہی ہے تو عقل کی مجال نہ تھی کہ اس کی حقیقت کو بدل دیتی اور متناہی کو مفت غیر متناہی کر دکھاتی۔

باقی رہا اشکال کا چھوٹا بڑا کر لینا اگر عقل ذہن کا کام سمجھئے اور اس وجہ سے عقل کی طرف تہمت ایجاد معلومات رکھئے تو اس ہم کی مدافعت کے لئے یہ گزارش ہے کہ شکل کیفیت کا نام ہے کمیت کا نام نہیں جو بڑائی چھوٹائی کا وہم قابل لحاظ ہو۔ شرح اس معما کی سنئے ”شکل حقیقت میں ایک حاصل تحدید ہوتی ہے“ اگر شکل سطح ہے تو یہ معنی ہیں کہ ایک خط یا دو خط یا تین یا چار یا پانچ خطوں کے احاطہ میں مثلاً سطح محدودی ہوئی ہے۔ دائرہ میں مثلاً ایک خط اور اس کے داخلی شکل میں دو خط اور مثلث میں تین خط اور مربع میں چار خط جنس میں پانچ خط محیط ہیں (علیٰ ہذا القیاس) مسدس مسبع وغیرہ کو خیال کیجئے اسی طرح اقسام کی تحدیدات کو خیال فرمائیے اور سو اجسام و سطوح کے اور اقسام وجود کی تحدیدات کو لحاظ فرمائیے۔

جب یہ بات معروض ہو چکی تو اور سنئے۔ جیسے ذی شکل میں تحدید واقع ہوئی اسی طرح خود اشکال میں تحدید متصور نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد تحدید بھی شے محدود پر اس نام کا بولنا روایت ہے جو قبل تحدید روا تھا۔ بعد تحدید دائرہ و مثلث سطح محدود کو ویسے ہی سطح کہے جاتے ہیں جیسے قبل تحدید مذکور یہ نام اس پر بولا جاتا تھا اور اس تحدید اور تقطیع اور تقسیم سے نام سابق کا بولنا ممنوع نہیں ہو گیا بلکہ اسی نام کا بولا جانا ضرور ہے ورنہ محدود کو غیر محدود کی قسم نہ کہہ سکیں گے۔ مگر ظاہر ہے کہ خط مستدیر کو اگر قطع کر لیں اور دو یا تین قوسیں بنالیں تو پھر حاصل قطع یعنی قوسوں کو دائرہ نہیں کہہ سکتے (علیٰ ہذا القیاس) مثلث وغیرہ کے خطوط کو اگر علیحدہ علیحدہ کر لیں تو پھر مثلث و مربع نہیں کہہ سکتے اگر اشکال مذکورہ منجملہ کمیات ہوتے تو بیشک قابل تقسیم ہوتے (یعنی بعد تقطیع نام سابق بدستو سابق بولا جاتا) مگر جب اشکال مذکورہ قابل تقسیم نہ ہوں تو پھر بڑا ہونا چھوٹا ہونا بھی متصور نہ ہوا ورنہ تقسیم مذکور بالضرور لازم آئے گی اور بڑی چیز کی تقطیع کے بعد چھوٹی چھوٹی اس قسم کی چیزیں بنالیں گے۔

الحاصل شکل بذات خود موصوف بکوتاہی و کلانی نہیں۔ ذو شکل کی کوتاہی و کلانی اس کے ساتھ ملحوظ رہتی ہے۔ وہی بڑا ہوتا ہے وہی چھوٹا ہے۔ چنانچہ تحدید شکل سے اس کا محدود ہونا ہی اس کی کوتاہی پر نسبت محدود و کلان یا غیر محدود کے شاہد ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کوتاہی اور کلانی ہی خواص کمیات میں سے ہے ہاں شکل

بذات خود ان باتوں سے بے خبر ہے۔ الفرض ذہن شکل بڑا ہوا چھوٹا ہوا شکل واحد لاحق ہو سکتی ہے چنانچہ روپیہ کی سطح پر (جو آدمی کے قد سے نہایت ہی چھوٹی مقدار ہے) ملکہ و کٹور یا کی شکل کا منقش ہونا اور اس کا اس کی تصویر ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ شکل اور ملکہ کی شکل بہرینج واحد ہے ورنہ ہم ہرگز یہ نہ سمجھ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ کہ سکتے کہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ شکل ملکہ کی تخصیص کے سمجھ لینے کا باعث ہو کرتی یعنی کوتاہی اور کلانی اگر اشکال کے حق میں اوصاف ذاتی یعنی خانہ زاد ہوتے تو بیشک بڑی شکل اور ہوتی اور چھوٹی شکل اور ہوتی۔ اور یہ تصویر ہونا ایک کا دوسرے کی نسبت ہرگز ممکن نہ ہوتا۔ اس صورت میں یہ کہنا ہی غلط ہے کہ عقل نے کسی شکل کو بڑا کر دیا کسی کو چھوٹا۔ بلکہ ان کی بڑائی اور چھوٹائی کے یہ معنی ہیں کہ کبھی عقل شکل واحد کو بڑی ذی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے اور کبھی چھوٹی ذی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے اگر خود اشکال بذات خود کوتاہ و کلاں ہوتے تو ہرگز یہ تصور ممکن نہ تھا۔ اس صورت میں جو چیز بذات خود چھوٹی یا بڑی ہوگی اس کو عقل بطور خود تصور کر کے بڑے کو چھوٹا اور چھوٹے کو بڑا نہ کر سکے گی ہاں غلط فہمی البتہ ممکن ہے۔

مگر محسوسات وغیرہ معلومات میں (جن میں لائل کو دخل نہ ہو) غلطی ہوتی اور وہ بھی ایک جہان کے جہان کو ممکن نہیں۔ اس صورت میں اگر خیال غلط فہمی ہے بھی تو ادھر ہی ہے کہ بعد نہ ہو اور ہو تو متناہی ہو غیر متناہی نہ ہو بلکہ دیدہ بصیرت اور عقل حقیقت شناس کو اسباب غلطی کے میل کجیل سے پاک صاف کر کے دیکھئے تو بشہادت مضامین باقیہ یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ بعد مذکور بیشک ایک امر واقعی ہے اور وہ بھی غیر متناہی ہے متناہی نہیں کیونکہ جو چیز آنکھوں سے نظر آئے اور اس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہ ہو ہرگز قابل کار نہیں ہوتی۔ بعد مذکور کا محسوس ہونا تو ظاہر ہے اس پر اس کو مثل مد رکات احوال ایک امر غیر واقعی سمجھنا اگر تھا تو ہاں نظر تھا کہ در صورت وجود متناہی تو یوں نہیں ہو سکتا کہ اجسام بھی ابعاد سے خالی نہیں۔ ابعاد اجسام کو بھی ابعاد ہی کہتے ہیں۔ پھر اس پر ہر جسم میں ایک ہی تحدید وجود ہے۔ اس صورت میں اگر بعد متنازع فیہ محدود اور متناہی ہو تو وہ تحدید خاص جو اس کو حاصل ہوگی اگر مقتضائے ذات بعد ہوگی تو جیسے ہر قطرہ میں پانی پن یعنی پانی کی حقیقت موجود ہے ایسے ہی چھوٹا بعد ہوا یا بڑا جسم کے ساتھ ہوا یا بعد پن یعنی حقیقت بعد اور ذات بعد ہر جگہ موجود ہوگی اور اس سبب وہ تحدید بطرز خاص جو اس کی ذات کا مقتضا تھا ہر جگہ موجود ہوگی اور اس لئے اجسام مختلف تحدیدات میں وہ تحدید موجود ہوگی۔ اور اجتماع المتناہیین اور اجتماع متناہین لازم آئے گا کیونکہ تحدیدات مختلفہ بیشک باہم مختلف ہیں اور غیر متناہی یوں نہیں ہو سکتا کہ بعد غیر متناہی خود متنازع الوجود اور محال ہے۔ مگر حجب غیر متناہی کا استحالة ہی غلط ہو گیا تو پھر بعد مجرد مذکور کی غیر متناہی تسلیم کر لینے میں کیا دقت ہے؟ بلکہ بمقتضائے تقریر تحدیدات اجسام محدودہ کے لئے ایک غیر متناہی ضرور تھا۔ اگر بعد مجرد کو تسلیم نہ کیجئے تو پھر اس تحدید کی دستی کی کیا صورت ہوگی۔

القصد بعد اجسام محدودہ بعد متنازع فیہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے اجسام کے ساتھ وہ بعد ایسی طرح لاحق معلوم

ہوتا ہے جیسے حرکت کشتی جالسین (یعنی بیٹھے والوں کے ساتھ لاحق معلوم ہوتی ہے۔ بعد اجسام غیر بعد مجرد نہیں جو دو بعد ویکے حلول کا احتمال ہی مانع تسلیم بعد مجرد ہو سکے بلکہ وہ ایک بعد کبھی جداگانہ مشہود ہوتا ہے کبھی اجسام کیساتھ ملحوظ ہوتا ہے

حقیقت جسم و صفات اتصال جزو الایجزی

ورنہ خود اجسام کی حقیقت کو ٹوٹے تو بعد کا نام و نشان نہیں۔ اجزائے غیر منقسمہ کسی قدر بعد میں اکٹھے ہو کر جسم کہلاتے ہیں۔ اتصال مشہود بعد مجرد کی عطا ہے اور افتراق اجزاء جو وقت تقسیم نظر آتا ہے وہ اجزائے غیر منقسمہ کی بدولت ہے ورنہ اتصال مذکور اصلی اور خانہ زاد ہوتا جیسے بعد مجرد و متنازع فیہ میں اس کا زوال محال نظر آتا ہے ایسے ہی اجسام میں بھی اس کا زوال (یعنی انقسام کے وقت انفراج اور انقطاع) محال ہوتا کیونکہ اوصاف خانہ زاد قابل زوال نہیں ہوتے۔ (چنانچہ یہ امر مکرر مکرر ظاہر ہو چکا ہے) احکام ہندسی (مثل احکام کرات و مکعبات و مخروطات وغیرہ مجسمات اور احکام داوائر و مثلثات و مربعات وغیرہ مسطحات) سب اسی اتصال بعدی تک رہتے ہیں خود اجزاء غیر منقسمہ تک نہیں پہنچتے اور اس لئے دلائل ہندسی کے وسیلہ سے اجزائے غیر منقسمہ کو باطل سمجھنا ایسا ہے جیسا بوسیلہ حرارت خارجی پانی کی برودت ذاتی کو باطل سمجھنا۔

خلاصہ تقریر یہ ہے کہ پانی کی حرارت جو آگ کا فیض ہوتا ہے مرتبہ ذات تک نہیں پہنچتی اوپر ہی اوپر رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ آب گرم بھی آگ کے بجھانے میں ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں۔ اگر حرارت آب گرم مرتبہ ذات تک پہنچ جاتی تو پھر آگ کے بجھ جانے کے معنی تھے کہ حرارت سے حرارت زائل ہو گئی اس لئے کہ بجھنے میں حرارت بھی جاتی رہتی ہے ان جسمیت نہیں جاتی اور ظاہر ہے کہ حرارت سے حرارت کا زوال متصور نہیں اگر متصور ہے تو اور ترقی متصور ہے۔ رہا پانی کا سیلان (یعنی بہنا اور بہنا) اس کو منزل حرارت کہئے تو یہ لازم تھا کہ آگ اور ہوا میں سیلان نہ ہو اگر تا آگ میں باوجود سیلان حرارت کا ہونا اور ہوا سے باوجود سیلان آگ کا بھڑکا دینا خود اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ سیلان منزل حرارت نہیں ہو سکتا۔ اب منزل حرارت ہونا پانی کے مرتبہ ذات کی برودت ہو گئی جو بیشک بوجہ مخالفت ذاتی حرارت کے حرارت کا ازالہ بقدر مقدار کر سکتی ہے علاوہ بریں برودت آب کی ذاتی ہے چنانچہ چو لھے سے اُتارنے کے بعد جو پانی خود بخود بے استعانت غیر کے ٹھنڈا ہو جاتا ہے اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہے۔ ورنہ جیسی حرارت کے لئے آگ سے التجا کی جاتی ہے برودت کے لئے کسی اور سے التجا کی نوبت آتی۔ بالکلہ اوصاف خانہ زاد نہ کسی اور سے مستفاد ہوتے ہیں نہ ان کے زوال کا احتمال ہوتا ہے ان کے حصول میں نقصانات موصوف ہی کافی ہوتی ہے اور ان سے استعانت کی ضرورت نہیں پڑتی اس لئے یہ نہیں ہو سکتا

۱۔ جزو الایجزی سے مراد ایسے اجزاء ہوتے ہیں جن کی تقسیم نامکن ہو اور وہ تقسیم نہ ہو سکیں۔ مثلاً کبھی کبھی اجزاء سے مرکب مانا گیا ہے۔ اور

کہ آب کی برودت طبعاً اوزائل ہو جائے اور نہ یہ ہو سکے کہ حرارت آتش آب کے مرتبہ ذات تک پہنچ جائے۔
 ورنہ قطع نظر اجتماع الضدین کے اوصاف مرتبہ ذات (یعنی صفات ذاتیہ کے حصول میں) اور دوسرے
 استعانت کی ضرورت ہو مگر یہ ہے تو پھر بطلان برودت مذکور کی کوئی صورت نہیں مگر جیسے یہاں حرارت
 عارضہ مرتبہ ذات تک نہیں پہنچ سکتی اور اس وجہ سے برودت طبعاً اوزائل کو عین حالت حرارت میں موجود کہنا
 پڑتا ہے باطل نہیں کہہ سکتے ایسے ہی اتصال خارجی جو بوجہ بعد کے اجزاء غیر منقسمہ پر عارض ہو جاتا ہے
 مرتبہ ذات تک نہ پہنچے گا اور اس وجہ سے اس انفصال طبعاً اوزاد کو جو اجزائے مذکورہ کو حاصل ہے
 عین حالت اتصال میں ماننا پڑے گا۔ باطل نہ کہہ سکیں گے اور جب اتصال مذکور مرتبہ ذات تک نہ پہنچا
 تو احکام و لوازم اتصال مذکور بدرجہ اولیٰ مرتبہ ذات اجزاء تک نہ پہنچیں گے۔

اسرار حکمت کی پروردہ درمی فلسفی لائل کا چچا چٹھا جزو لایتخیری کے متعلق

اس صورت میں یہ کہنا بیشک ایک مغالطہ ہو گا کہ زاویہ قائمہ کے احکام میں سے یہ ہے کہ وتر کا مربع دونوں
 ساقوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے۔ پھر دو وتر تکہ دونوں ساقیں دس دس جزو کی ہوں تو لازم یوں ہے کہ وتر
 کے اجزاء کی تعداد اس قدر ہو کہ دو سو کا جزو ہو تاکہ اس کا مربع (دو سو) دونوں ساقوں کے مربع کی دو سو ایک
 سو سو ہے) برابر ہو حالانکہ دو سو کے لئے کوئی جزو صحیح نہیں۔ اور صحیح کے ساتھ کسر کو ملائیے تو اول تو یہ شواہد
 ہے کہ اجزاء غیر منقسمہ کا انقسام لازم آئے گا اور کسی جزو غیر منقسم کا منقسم ہونا لازم آجائے گا۔
 دوسرے یہ شواہد ہیں کہ صحیح مع الکسر کا مجذور عدد صحیح نہیں ہو سکتا جو دو سو کو کسی عدد صحیح مع الکسر کا مجذور
 انقضیٰ دو سو کے لئے کوئی جذور ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس اور استدلال کو خیال فرمائیے۔ وجہ مغالطہ
 یہ ہوتی کہ زاویہ ایک شکل بعد متصل ہے مرتبہ ذات اجزاء میں اس شکل کا ہونا ایسا ہی ہے جیسا مرتبہ ذات آب
 میں حرارت کا ہونا۔ وہاں گر حرارت کو مرتبہ ذات تک رسائی نہیں یہاں بھی شکل اور یہ مرتبہ ذات تک رسائی نہیں
 چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے کہ شکل مذکور اجزاء کے مرتبہ ذات میں نہیں فقط بعد ہی تک ہوتی ہے بلکہ بعد متصل
 میں بھی مرتبہ خارجی ہی میں سمجھنی چاہئے۔ ورنہ ذات بعد سے شکل جدی نہ ہو سکتی۔ ساری بعد کی بھی شکل
 ہوتی اور قطعات بعد کی بھی یہی شکل ہوتی۔ اس صورت میں احکام شکل مذکور مرتبہ ذات اجزاء سے کہیں دور
 جا پڑے کیونکہ شکل مذکور مرتبہ ذات بعد سے خارج ٹھیری اور بعد مذکور مرتبہ ذات اجزاء سے خارج ٹھیرا تو پھر
 احکام شکل اگر مرتبہ ذات تک جا پہنچیں تو حرارت خارجی کو پانی کے مرتبہ ذات تک جانے سے کون مانع ہے؟
 وہاں تو اس قدر پایا بھی نہیں جاتا بلکہ یوں کہے جیسے پانی اور ہوا قابل حرارت آتش میں در آتش

چراغ مثلاً گل ہو جانے اور بجھ جانے کے قابل ہے مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ پانی اور ہوا بھی گل ہو جانے اور بجھ جانے کے قابل ہیں ایسے ہی اجزاء اتصال بعد کے قابل ہیں (جو وصف بعد ہے) اور بعد اشکال مذکورہ کے قابل ہے مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ اجزاء مذکورہ بھی اشکال مذکورہ کے قابل ہیں (چنانچہ ظاہر ہے) اگر اجزاء میں قابلیت ہو تو ہر جز میں اور ہر طرح سے ہو جسے جسے ہوں جب ہو اور اکٹھے ہوں جب ہو۔

علیٰ ہذا القیاس محل سکون اور مسافت حرکات کا بھی یہی بعد مجرد ہوتا ہے۔ سکون مکانی ایک مکان میں قرار کو کہتے ہیں اور حرکت مکانی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کو کہتے ہیں۔ سوچیں دلائل میں حرکات کے ذریعہ اجزاء غیر منقسمہ کو باطل کیا جاتا ہے اُن کو بھی مغالطہ ہی سمجھئے اس لئے حرکت کے ایک جانب متحرک اور دوسری جانب مسافت ہے اس صورت میں احکام مسافت اور احکام متحرک جدا جدا ہوں گے۔ ورنہ یہ بات لازم آتی کہ دونوں ہی ایک حرکت کے اعتبار سے متحرک ہوں اور دونوں ہی مسافت ہوں اور یہ بات ایسی ہے جیسے فرض کیجئے ضرب واحد ہو اور پھر زید اور عمرو دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی مضروب ہوں یا زید اور وقت زود کو ب دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی ظرف زود کو ب ہوں۔

القسمہ مسافت ظرف حرکت ہوتی ہے اُس کو متحرک نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے ضرور ہے کہ ہر قسم کی حرکت کا سلسلہ ایسی مسافت پر ٹوٹے کہ اُس کے لئے کوئی مسافت نہ ہو یعنی وہ مسافت بذات خود مسافت ہو ایسی نہ ہو جیسے زمین کو مسافت کہہ دیتے ہوں ورنہ تسلسل مذکور لازم آئے گا۔ کیونکہ اس وقت ہر مسافت کا مسافت ہونا ایک امر مستعار ہوا خانہ زاوہ ہوا اگر اس صورت میں یہ بھی ضرور ہے کہ وہ بذات خود ساکن ہو حرکت اُس کو اس طرح لاحق نہ ہو سکے کہ اس کو متحرک کہہ سکیں۔ ہاں بطور ظرفیت تعلق حرکت کا مضائقہ نہیں بلکہ اس کا امکان ضرور ہے ورنہ مسافت ہی کیوں کہتے؟ سو یہ بات بعد مذکور میں بالیقین موجود ہے اُس کی طرف تصور حرکت بھی نہیں ہو سکتا چنانچہ حرکت ہو۔ اور متحرک کی جانب حرکت کا لاحق ہو سکتا واجب التسليم ہے۔ ورنہ پھر حرکت کے وجود کی کوئی صورت ہو جب یہ بات مقرر ہو چکی تو اس کو بھی مغالطہ سمجھو کہ چکی کی حرکت میں مثلاً کناروں کے جانب حرکت صریح ہوتی ہوتی ہے اور کیلی کی جانب بطی یعنی کم اس صورت میں کناروں کی طرف سے اگر بمقدار ایک جز غیر منقسم کی حرکت ہوگی تو بیچ کی طرف سے اُس سے کم ہونی چاہئے اور ظاہر ہے کہ کسی بے انقسام اجزاء کے تصور نہیں جس سے انکا غیر منقسم ہونا خود باطل ہو جاتا ہے۔ اور وجہ مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ اجزاء غیر منقسمہ مسافت حرکت نہیں وہ تو خود متحرک ہیں ہاں مسافت حرکت بعد ہے اگر اجزاء غیر منقسمہ خود مسافت حرکت ہوتی تو یوں کہہ سکتے کہ اس وقت بمقدار ایک جز کے حرکت ہوتی اور اس وقت بمقدار دو جز کے حرکت ہوتی۔

الغرض حرکات کا بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اصل میں مسافت کی بڑائی چھوٹائی پر موقوف ہے اس لئے کہ

حرکت میں ہر دم حرکت کی مسافت کا ایک کڑا متحرک کو عارض رہتا ہے سو جس قدر کڑے آگے پیچھے عارض ہونگے اسی قدر مقدار حرکت کی بڑھے گی اور یہ ایسی بات ہے کہ جیسے یوں کہئے جس قدر تاثر زیادہ ہوتے جائیں گے اسی قدر کپڑا بڑھتا جائے گا۔ باقی رہا زمانہ وہ حرکت کے لئے ایسا ہے جیسا گزرو غیرہ کپڑے وغیرہ کے لئے یعنی اُس کے بڑھنے پر کپڑے کا بڑھنا موقوف نہیں وہ ایک خارجی چیز ہے۔ بلکہ یوں کہئے جس قدر حرکت بڑھتی جائے گی یعنی اجزائے مسافت زیادہ ہوتے جائیں گے اسی قدر زمانہ بڑھتا جائے گا اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہئے جس قدر کپڑا بڑھتا جائے گا اسی قدر اُس کی گزرت بڑھتی جائے گی۔ ہاں جیسے کپڑے کو ٹھوک کر جتنے ہیں تو بہت سے تاثر تھوڑی سی گزرت میں سما جاتے ہیں۔ ایسے ہی سریع حرکت میں بہت سے افراد مسافت کے تھوڑے زمانہ میں آ جاتے ہیں۔

الحاصل بانیو جب کہ خود متحرک کو مسافت حرکت کی بنا لیتے ہیں یہ دھوکا پڑ جاتا ہے۔ ورنہ اصل میں اجزائے متحرک اور ساکن ہوتے ہیں اور مسافت حرکت کی وہ بعد مجرد ہوتا ہے مگر اُس میں تقسام ہی نہیں جو یوں کہیں کہ اب بقدر ایک جز کے حرکت ہوئی اور اب بقدر دو جز کے حرکت ہوئی۔ اور اگر اجزاء کو مسافت مقدار کی بنا لیجئے تو متحرک مسافت اور مسافت متحرک ہو جائے کیونکہ مقدار ہونا مسافت کا کام تھا جو بذات خود ایک مقدار ہے اور اصل مقدار ساکن ہے جس کو کم متصل قار الذات کہتے ہیں۔

معذہ اگر یہی انقلاب ہے تو اعداد کے لئے معدودات مقدار ہو جائیں اور زمانہ کے لئے حرکات مقدار بن جائیں مگر چونکہ انقلاب ذاتی متصور نہیں تو یہ بھی متصور نہیں کہ خود اجزاء مقدار مسافت کی نہیں جیسے معدودات مقدار اعداد کے اور حرکات مقدار زمانہ کی نہیں ہو سکتیں۔ بالجمہ اجزائے غیر منقسمہ مسافت حرکت کے نہیں جو فرق علت و بطور و تیزی و سستی موجب تقسام اجزاء سمجھا جائے۔ اس ملاقات باہمی البتہ بے واسطہ بعد کے اجزائے غیر منقسمہ کو پیش آئے گی اور بظاہر اس وجہ سے یہ شبہ موجب خلش ہو گا کہ اگر تین جز یا الفعل یا ہم متصل ہوں گے تو بیچ کا جز اگر مانع ملاقات طرفین ہو گا تو بائیں وجہ کہ وہ جز دونوں سے ملا ہوا ہے اس سے جدا اور اُس سے جدا اُس کا تقسام لازم آئے گا ورنہ تداخل کا اقرار کرنا پڑے گا نہ بیچ کے جز کو کسی ایک میں طرفین میں سے کسی کو بیچ کے جز میں یا دونوں کو اُس میں داخل مانو۔ تو فقط تداخل ہے ورنہ بیچ کے جز کو دونوں میں متداخل سمجھو تداخل کے ساتھ تقسام بھی ماننا پڑے گا۔ مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حامل ملاقات فقط ایک نسبت کا حصول ہے اور ایک شے واحد بتمامہ ہزاروں نسبتوں کے لئے منسوب الیہ اور منسوب ہو سکتی ہے تو یہ شبہ بھی مغالطہ ہی نظر آتا ہے۔

توضیح کے لئے عرض پر داز ہوں جتنے مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا ہونا اور سمجھنا اور دو کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔ وہ مضامین از قسم نسبت ہوتے ہیں۔ مثلاً فوقیت، تحتیت، ابوت، بنوت، ملاقات، اتصال، محبت، عداوت، زوجیت، اخوت وغیرہ اس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اُردو چیزوں کا وجود مانا جائے

تو ان کا وجود نہیں ہو سکتا اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جائے تب تک ان کا تصور نہیں ہو سکتا۔
 فوقیت کے ہونے اور سمجھنے کے لئے ایک وہ چیز چاہئے جس کو اوپر کہیں دوسرے وہ چیز چاہئے جس کی نسبت
 جس کو اوپر کہیں۔ علیٰ ہذا القیاس تجذبت کو سمجھنے اور ابوت کے ہونے اور سمجھنے کے لئے اول وہ شخص چاہئے
 جس کو اب یعنی باپ کہیں دوسرا وہ شخص چاہئے جس کی نسبت اس کو باپ کہیں یعنی اس کا بیٹا۔ علیٰ ہذا القیاس
 ابوت کو سمجھنے۔ ایسے ہی ملاقات کے لئے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک تو ملاقات کرنے والا دوسرا وہ جس سے
 ملاقات کیجئے اور اس قسم کے مضامین کو نسبی اور اضافی کہنے کی یہ وجہ ہے کہ سوا نسبت کے اور کسی میں یہ بات پائی
 نہیں جاتی کہ اس کا وجود اور اس کا سمجھنا دو کے وجود و ان کے سمجھنے پر موقوف ہو اس لئے کہ جتنے مفہومات اور
 معلومات ہیں ان کی ہی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو نسبت دوسرے اطراف نسبت۔ یا فرض کر دوہ مفہومات جنکی
 ساتھ کوئی نسبت ہی لاحق نہ ہو۔ وہ مضامین جن کو طرف کسی نسبت کو رسائی ہی نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس وہ
 مضامین جن کی طرف کسی نسبت کی توجہ ہے وہ بھی بذات خود قطع نظر حیثیت حقوق نسبت اپنی سمجھ میں آئے
 ہیں اوروں سے بے نیاز ہوتے ہیں ورنہ ان کو تسلسل لازم آئے یا دور کا اقرار کرنا پڑے۔

یعنی ایک شے ہو اور دوسرے پاس مستوار ہو اس کے پاس اس سے اور اس کے پاس اس سے سو یہ بات بھی
 اسی وجہ سے محال ہے کہ شے مستوار کے لئے اس صورت میں کوئی معطلی اور دینے والا نہیں نکلتا۔ اور جب سمجھ میں
 آنے میں بے نیازی ہے تو وجود میں پہلے بے نیازی ہو گی کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ذہن موجود نہیں مجتہد ذہن
 میں حصول مرخارجی یا انعکاس مرخارجی ہوتا ہے کوئی نیا ساکنہ وہاں پیش نہیں آتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام
 کائنات (سوائے خالق عالم کے) حقیقت میں حقائق نسبی ہیں چنانچہ اس مضمون سے کہ توح عالم وہ رد و قبول
 ہیں اس بات کا بخوبی پتہ لگ سکتا ہے ہاں تنافرق ہے کہ کہیں انتساب شدید ہے اور نہاں کہیں کم ہے اور خفی
 موقع کی کو بوجہ کی احساس نسبت اپنے نہایت موافق ہم بے نیاز سمجھ کر جو ہر کہہ دیتے ہیں۔

بہر حال نسبت ہی کا خاصہ ہے کہ اس کا وجود اور اس کا اعتدال (یعنی سمجھنا) اور دوسرے سمجھنے پر موقوف ہو
 جس صورت میں ملاقات از قلم نسبت ہوئی تو اگر یوں کہنے کہ جز متوسط طریق سے ملا ہوا ہے تو یہ
 معنی ہوں گے کہ ایک چیز کی ساتھ دو نسبتیں لاحق ہیں مگر ایک شے کے ساتھ دو نسبت کیا ہزاروں نسبتیں لاحق ہو سکتی
 ہیں ایک مفہوم ہزاروں مختلف نسبتیں قاضیوں کا منسوب یا منسوب الیہ ہو سکتا ہے ایک شے پورے پورے
 ہزاروں نسبتوں کو اٹھا سکتی ہے۔ دیکھئے کہ ایک میں یا تم پورے زمین سے فوق اور آسمان سے تحت ہیں اور
 کسی کے داہنے اور کسی کے بائیں کسی کے آگے کسی کے پیچھے ہیں بلکہ جس قدر فضاں فضاں کے (مثلاً) نقطے ہیں
 اسی قدر ہماری جہتیں ہیں اور اسی قدر ہمارے ساتھ نسبتیں لاحق ہیں۔ پھر ان نسبتوں میں غور کیا جائے تو

یہ!۔ عیاں ہے کہ یہ نسبتیں وجہ انقسام نہیں۔ کون نہیں جانتا کہ ہم پورے ہی پورے فوق ہیں اور پورے ہی پورے تحت ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس ان نسبتوں کو خیال فرمائیے۔ نہیں کہ ہمارا آدمی بدن تو زمین سے فوق اور آدمی بدن آسمان سے تحت ہے ایسی بات سوائے احمق کے اور کون کہہ سکتا ہے مگر جب یہ بات ہے کہ تعدد اضافات و زائیدات نسبتوں کے موجب انقسام نہیں ہوتی تو ہر ملاقات ہی نے کیا تقصیر کی ہے کہ اضافت ہو کر تقاضا انقسام کا کرے۔ اگر یوں ہو تو کیا خرابی ہے کہ مثل قصہ فوفیت و تحتیت ایک جز پورا کا پورا اس طرف سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طرف سے بھی ملا ہوا ہو۔ اور مثل مراتب اعداد باوجود عدم انقسام کے مانع ملاقات طرفین ہو ہر مرتبہ عدد کا مراتب سابقہ و لاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور پھر خود منقسم بھی نہیں ہوتا۔ اگر انقسام ہو تو ہر مرتبہ میں کم سے کم دو ٹکڑے ہوں اور باوجود کہ جیسے پانی کے کتنے ہی چھوٹے ٹکڑے کیجئے پانی ہی کہلاتا ہے۔ اجزاء مراتب پر انھیں مراتب کا نام اطلاق کیا جائے۔ چار اگر تین اور پانچ کے اتصال کے مانع ہوئیے منقسم ہو جائے تو یہ معنی ہوں کہ سلسلہ عدد میں دو چار میں اور یہ بات بالبداہتہ غلط ہے۔ یہ کہ سورہ ان میں انقسام اعداد نہیں ہوتا انقسام معدودات ہوتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

الحاصل شہ ملاقات اجزاء کو بھی مغالطہ ہی سمجھئے۔ اب اس صورت میں خواہ مخواہ اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ اجسام مشہودہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہیں پر وہ اجزاء تعدد میں متناہی ہیں بقدر تعدد اقسام انقسام منقسمہ قیامت! سو اگر کوئی ایسا صدر عظیم اجسام پر واقع ہو جس سے علاقہ ملاقات باہمی فیما بین اجزاء ٹوٹ جائے جیسا قیامت کو بعض مذہب والے کہتے ہیں ہوگا تو بیشک اجزائے غیر منقسمہ تک نوبت پہنچ جائے۔

اگرچہ قیامت کا آنا کچھ اسی پر موقوف نہیں اگر قیامت فنا کلی کو کہتے ہیں تو وہ یوں بھی تصور ہے کہ اجسام کو پیرہ پیرہ نہ کیا جائے بلکہ جس طرح چراغ گل ہو کر صفی ہستی سے مٹ جاتا ہے اسی طرح نقوش کائنات لوح ہستی سے مٹ جائیں۔ اور یہ بات بعد یاد کرنے اس بات کے کہ حقائق ممکنہ وہ اشکال وجودی ہیں عین وجود یا وصف خائنہ زاد وجود نہیں بلکہ اقتران عدم خاص سے پارہ وجود ہر ایک شکل عارض ہو جاتی ہے جو بین الوجود والعدم المذکورین فاصل نظر آتی ہے کچھ محال نظر نہیں آتی۔ اس لئے کہ اشیا اجنبیہ کا اقتران اور اقتران دونوں ممکن ہوتے ہیں چنانچہ بارہا معروض ہو چکا ہے۔ اس صورت میں اگر اجزاء غیر منقسمہ کا ہونا باطل بھی ہو اور اجسام بذات خود متصل واحد ہی ہوں تب بھی یہ بات تو واجب التسلیم ہے کہ ان کی حقیقت ایک شکل وجودی ہے عین وجود یا وصف خائنہ زاد وجود نہیں جو خود سے جدائی محال ہو اور یہ عجیب ہے کہ در صورت وجود اجزاء بھی ادراک انفکاک و افتراق ہو اور پھر ان عدم ہو جائے۔ بالجمہ اجزائے غیر منقسمہ کے ماننے میں کوئی رقت نہیں احکام حرکات و احکام اشکال ہندی سب سے بعد ہی کہ جاتے ہیں حقیقت یہ معروض احکام مذکورہ بعد ہی

ہے اور وہی بذات خود متصل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اُس میں انفراج اور خرق متصور نہیں اجزاء میں اُسی کے فیض سے اتصال مستعار آجاتا ہے اور اسی وجہ سے زوال کے قابل ہے وہ بعد بذات خود ساکن ہے اجزاء میں اُسی کے فیض سے سکون آجاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ زوال کے قابل ہے پھر اس پر وہ بعد ہر طرف سے غیر متناہی ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر وہ بھی غیر متناہی نہ ہو تو پھر متناہی اجسام کی کوئی صورت نہیں۔

غیر متناہی اور محدود کا ثبوت | چنانچہ ہم بمذہب خداوندی واضح کر چکے ہیں کہ جیسے ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی حاجت ہے اُس کے برخلاف دلائل کی بی گنی ہے ایسے ہی ہر متناہی کے لئے ایک غیر متناہی کی ضرورت ہے مگر جب اتصال ابعاد اجسام کو فیض بعد مجرد کہئے تو پھر وہ غیر متناہی جس کی ضرورت اجسام متناہیہ کو لاحق ہوگی یہی بعد مجرد ہوگا جس کے بطلان لا متناہی پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں۔ اور جو دلائل مشہور ہیں نئے مغالطے ہیں۔

برابران تطبیق | منجملہ ان کے یہ بھی مغالطہ ہے کہ اگر کوئی بعد یا ذو بعد کسی ایک جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے تو اُس کے پہلو میں ایک بعد اُسی طرف سے غیر متناہی اور جانب متناہی میں اُس کے برابر مان کر ایک کو کسی قدر جانب متناہی کی طرف سے کھینچ کر دیکھیں گے کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے؟ تو مساوی جزو کل کے برابر ہو گیا کیونکہ بعد متحرک پر قبل متحرک اگر اس قدر اور بڑھا دیتے (جس قدر اُس کو کھینچ لیا ہے) تو بیشک بعد متحرک اُس قدر بعد کا جزو ہوتا جس میں زیادتی بھی ہوتی اور وہ بعد خالی از زیادتی پہلے سے دوسرے بعد کے دونوں طرف سے برابر تھا ایک طرف سے دونوں غیر متناہی ایک طرف سے برابر اور اب بعد مذکور مع الزیادت بھی اُس کے برابر ہی رہا تو یہی خرابی لازم آئی کہ مساوی جزو کل کے برابر ہو گیا اور اگر جانب غیر متناہی میں اتنی کمی تھی تو متناہی لازم ہو گئی۔ جواب | اور وجہ اس کے مغالطہ ہونے کی اول یہ ہے کہ بعد مجرد میں کھینچو ہے اور اُس کو حرکت عارضی ہی نہیں ہو سکتی۔ نہ وہ قابل حرکت ہے اس لئے کہ وہ از قسم مسافت ہے از قسم متحرک نہیں (چنانچہ اس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں) اور نہ اُس میں کوئی شخص حرکت کا تصور کر سکتا ہے (چنانچہ ظاہر ہے) دوسرے غیر متناہی کوئی کیوں نہ ہو بعد ہو یا ذو بعد ہو اُس کو حرکت عارضی ہی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حرکت کے لئے جیسے اول عدم بعد میں وجود چاہئے اور اس لئے اُس کو حدوث لازم ہے جانب ماضی میں لا متناہی متصور نہیں (چنانچہ اوپر معروض ہو چکا ہے)۔

ایسے ہی ہر حرکت کے لئے اول مبدء دوم منتہا یعنی وہ جانب جس طرف کو حرکت ہو ضروری ہے جس سے متحرک کا دونوں جانب میں متناہی ہونا ضروری ہے جیسے حادث کے لئے وجود کا مقید ہونا اور مطلق کا نہ ہونا لازم ہے ورنہ حادث حادث نہ ہے قدیم ہو جائے۔ غرض جیسی حرکت کو جانب ماضی میں متناہی اور ابتدا چاہئے ایسے ہی متحرک کو مبدء کی جانب منتہا ضروری ہے اور کیوں نہ ہو حرکت میں ایک جگہ کو ترک کیا جاتا ہے اور دوسری جانب کو طلب کیا جاتا ہے اور وہ متروک اور مطلوب مسافت کے اجزا ہوتے ہیں اس لئے اُن کا

محدود اور متعین اور قابل اشارہ ہونا ضروری ہوا۔ ورنہ محدود و متعین ہوں گے تو پھر کیونکر کہیں گے کہ اس کو ترک کیا اور اس کو طلب کیا۔ ادھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حرکت اپنی میں (جیسے حرکات مستقیمہ) کل کو اپنی جگہ سے حرکت ہوتی ہے (اور دلیل مذکور میں انھیں حرکات اینیہ مستقیمہ کی ضرورت ہے) مثل حرکت وضعی (جیسے چکی کی حرکت مثلاً) یہ نہیں کہ کل اپنے مقام میں قائم ہے اور اجزا کو اپنے مقام سے حرکت ہو (چنانچہ ظاہر ہے) اس لئے ایسی حرکات میں جن کو اپنی کہنے کل کے لئے ایک متروک متعین چاہئے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے تنہائی اور انتہائی متصور نہیں۔ بالکلہ تجویز حرکت خود اس بات پر شاہد ہے کہ سلسلہ متحرک متناہی ہے غیر متناہی نہیں اس صورت میں خود دعوے کو دلیل بنا لیا کسی چیز کو متحرک کہنا گویا یوں ہی کہنا ہے کہ یہ متناہی ہے اور اگر حرکت نہ دیکھے بلکہ دو سلسلوں کے مبادوں میں تفاوت فرض کر کے دونوں کو غیر متناہی مانئے اور پھر ذہن میں تطبیق دینی شروع کیجئے۔ تو اس سے لاتناہی کو کچھ مضرت نہیں۔ کیونکہ تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے اور حرکت کے لئے زمانہ درکار ہے اور زمانہ متناہی میں غیر متناہی مسافت پر تمام حرکت متصور نہیں جو تمام غیر متناہی کے تطبیق کر جائیں اور جانب غیر متناہی میں کمی بیشی نکالیں اس لئے کمی بیشی ادھر ہی رہے گی اور اس طرف بوجہ لاتناہی گویا مساوات ہی رہے گی۔ اور ادھر سے ایک سلسلہ کم ایک زیادہ ہو جائے گا۔

برہان سلی | دوسرا مغالطہ ابطال لاتناہی کا جس نے اگر کسی زاویہ کی ساقین متحرک کی جانب غیر متناہی ہوں تو وتر بھی غیر متناہی ہو گا وجہ اس کی یہ ہے کہ جوں جوں ساقین بڑھتی ہیں اتناہی وتر بھی بڑھتا جاتا ہے سو اگر ساقین غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہو گا مگر اس کے ساتھ ہی وتر دونوں ساقوں کے بیچ میں محصور بھی ہو گا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ غیر متناہی محصور نہیں ہو سکتا اور جو محصور ہوتا ہے وہ غیر متناہی نہیں ہوتا متناہی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد غیر متناہی کوئی چیز ہی نہیں ورنہ یہ خرابی تسلیم کرنی پڑے گی۔

جواب | اور وجہ اس دلیل کے مغالطہ ہونے کی اول تو یہ ہے کہ غیر متناہی متناہی ساقوں میں محصور نہیں ہو سکتا ورنہ اس کا متناہی ہونا بیشک لازم آئے گا اور اگر حاضر بھی غیر متناہی ہی ہو تو اس کے بطلان کی کیا دلیل ہے؟ اور ایسی بات ہے کہ بعد متناہی میں اجزاء غیر منقسمہ غیر متناہی نہیں آسکتے پر بعد غیر متناہی میں اجزائے غیر متناہی کا آجانا ہرگز ممنوع نہیں یا یوں کہو کہ طرف غیر متناہی میں منظر بھی غیر متناہی آسکتا ہے۔ پر متناہی طرف میں منظر بھی غیر متناہی نہیں آسکتا مگر جب اس کی یہ وجہ ہوئی کہ بڑی چیز اپنے سے چھوٹی چیز میں نہیں آسکتی اور مقدار کبیر مسافت صغیر میں نہیں آسکتی تو حصر میں بھی یہی سمجھئے کہ متناہی حاضر غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔ پر غیر متناہی اگر حاضر غیر متناہی ہو جائے تو کیا گناہ ہے؟ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ غیر متناہی بعد غیر متناہی میں آگیا۔ اور وتر غیر متناہی مساحت غیر متناہی میں آگیا۔

دوسرے جیسے محصور ہونا خواص متنہائی میں سے سمجھا جاتا ہے حاصر ہونا بھی متنہائی کے خواص میں سے سمجھے بلکہ محصور ہونا اگر غیر متنہائی کے خواص میں سے ہوگا تو حاصر ہونا پہلے اُس کے خواص میں سے ہوگا اور جسکی یہ ہے کہ جیسے زمین آفتاب سے منور ہوتی ہے اور اُس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ آفتاب سے نور صادر ہوا اور زمین پر واقع ہوا۔ آفتاب اس باب میں فاعل ہوا زمین اس باب میں اُس کی مفعول ہوئی ایسے ہی حصر میں بھی سمجھے حاصر فاعل محصور مفعول ہے۔ سو جیسے نور کی تاثیرات اگر زمین میں ہوں گی تو آفتاب میں پہلے ہوں گی۔ ایسے ہی اگر کوئی بات بوجہ حصر محصور میں ہوگی تو حاصر میں پہلے ہوگی۔ اگر محصوریت صفات خواص متنہائی میں ہے تو حاصریت پہلے اُس کے خواص میں سے ہوگی غرض یہاں بھی شرح دلیل اول و پروردہ بذریعہ فرض خواص متنہائی ایک شے کو متنہائی مان لیتے ہیں اور کہنے کو غیر متنہائی کہہ جاتے ہیں اُس کے بعد دلیل پیش کرتے ہیں اگر کوئی دلیل خواص متنہائی سے منسوخ کر کے لائیں تو جانیں۔

برہان مسامتہ | تیسرا مغالطہ ابطال لاتنہائی کا کہنے اگر کوئی بعد ذہن غیر متنہائی ہو تو اُس میں ایک خط یا سطح غیر متنہائی فرض کر کے اُس کے برابر ایک اور خط محدود متنہائی اطرافین خط و سطح غیر متنہائی کی نسبت متوازی فرض کیجئے پھر خط محدود کے ایک جانب کو مرکز بنا کر دوسری طرف کے بعد غیر متنہائی کی طرف کو چکر دیں تو ذرا سے ٹھکنے میں اُس کی توازی جاتی رہے گی اور ادھر کو ٹھکنے ہی بیشک خط متحرک کے چکر کی طرف کا نقطہ متنہائی کی کسی نقطہ کی سیدہ میں آجائے گا اور اُسی نقطہ پر دونوں خط تقاطع کر سکیں گے۔ مگر جس نقطہ پر خط محدود کا آنا سامنا ہوگا اُس سے پہلے جس قدر نقطہ ہوں گے اُس سے پہلے اُن سب آنا سامنا ہونا ضرور ہے مگر چونکہ اُس طرف لاتنہائی ہے تو یوں کہو غیر متنہائی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہو جس کا حاصل یہ نکلا کہ اس قدر زمانہ قلیل میں جو خط مذکور کے ادنیٰ سے میلان میں صرف ہو نقطہ تقاطع نے مسافت غیر متنہائی کو قطع کر لیا اور نظر ہوا کہ زمانہ متنہائی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیوں نہ ہو۔ مسافت غیر متنہائی منقطع نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ اس قدر قلیل المقدار زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن ہی تھی اس قدر مسافت طے کی جائے۔

جواب | اور وجہ اس دلیل کی از قسم مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ حرکت اور مسافت اور زمانہ باہم منطبق ہوتے ہیں جہاں جہاں حرکت ہوگی وہاں وہاں مسافت بھی ہوگی۔ اور زمانہ بھی ہوگا۔ مگر صورت انطباق حرکت و مسافت تو یہ ہے کہ اگر کوئی جسم کبیر و صغیر حرکت کرتا ہے تو اُس کا ہر جز متحرک ہوتا ہے اس لئے ہر جز کے لئے ایک جدی مسافت یعنی اُس کے مطابق ایک جدا ہی بُعد بھی ہوتا ہے سو ایسے ہی ہر جز کی حرکت کے لئے ایک جدا ہی زمانہ درکار ہوگا جس سے سوائے جانب ماضی و جانب مستقبل جو بمنزل مشرق و مغرب دیکھو کہ ہر طول کی دو طرفیں ہیں اور طرف بھی زمانہ میں انقسام نکلتے گا۔ یہی نہیں کہ مثل خط زمانہ ایک طول ہی

طول ہے اس میں اور کچھ نہیں۔

دہرایا ہے ہمارے طرز پر تو یہ بات یوں ظاہر ہے کہ ہم "تتابع تعلقات ارادۃ ازلی" کو زمانہ کہتے ہیں۔ غرض جیسے ہر مصدر کی دو صورتیں ہیں ایک مبنی للفاعل دوسرا مبنی للمفعول ارادہ میں بھی یہ دو باتیں ہیں سو وہ تہو ج و حرکت جو ارادہ میں ہوتا ہے اگر مبنی للفاعل لیا جائے تو ارادۃ ازلی کی کیفیت منجملہ صفات خداوندی ہو جائیگی۔ اور شاید اسی اعتبار پر طبائع میں لحاظ ہے جو تمام حوادث کو زمانہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

مگر یہ ہے تو پھر یہ کتنی بڑی غلطی ہے کہ زمانہ کو بڑا کہتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں یہ سب شتم سبب خدا کی طرف نہ ہوگا اور اس وقت میں خدا کو ہر گاہ جیسے سنتے ہیں کہ اہل اسلام کہتے ہیں میں جانتا ہوں دور از عقل و قیاس ہوگا۔ اور اگر مبنی للمفعول لیا جائے تو پھر ارادہ کی کیفیت احوال مخلوقات میں سے ہوگی۔ اور یہی حقیقت زمانہ ہے جس کو "تتابع تعلقات ارادۃ ازلی" کہتے ہیں۔ بجا ہے غرض کہ یہ تعلق اور سلسلہ تعلقات مذکورہ زمانہ ہوگا۔

اور حکما کے طور پر یہ بات یوں ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اجسام و حرکات و زمانہ سب کے سب متصل واحد ہیں نہ اجسام میں، جزائے حرکات میں، فترات نہ زمانہ میں آفات ہیں۔ پھر اس پر زمانہ مقدار حرکات ہے۔ اس صورت میں اگر زمانہ میں واسطے انقسام ملوثی کے اور انقسام نہ ہو، تو مساوی زمانہ کی حرکات سرعہ اور بطیہ برابر ہو کر نیلے اور یہ تفاوت کمی بیشی قطع مسافت کا جو بالیقین کمی بیشی اس حرکات پر دلالت کرتا ہے اغویہ کا رہو جائیگا۔ ہاں اگر حرکات کو متصل نہ مانے تو بہتہ اس بات کے کہنے کی گنجائش ہے کہ حرکات بطی یعنی وہی حرکتوں میں کوئی علی علی ہوئی ہیں۔ مگر یہ صورت اتصال مساوی وقت کے یہ تفاوت مسافت سے بیکر اسکے تصور نہیں رہے جیسے اس زاویہ کے اوتار مترتبہ (جو مرکز کردہ متحرک ساکن المکرز پر بنا ہوا ہو) بسبب دوری کے تفاوت المقدار ہوتے ہیں اور اس پر اگر زاویہ کو بند مجرور میں تصور کیے اوتار کو مرکز کردہ متحرک میں فرض کریں تو جو ہر مکون بعد از اولیہ ساکن ہوگا۔ پھر اوتار جو حرکت کر رہا ہو وہ تفاوت دیر یک ساتھ زاد یہ مذکورہ کے مقابل آئیں گے اور ایک ساتھ نکل جائیں گے۔ ایسے ہی قطعات زمانہ مختلف المقدار اگر ایک ساتھ آئیں اور ایک ساتھ گزر جائیں تو کیا دشواری ہے اور اس صورت میں یہ عیب حرکت جو جزا زمانہ میں فاقہ (باوجود تفاوت مساوات حرکات کے زمانہ مقدار ہونے میں خلل ابدا نہ ہوگی) مگر یہ ہے تو جیسے زاویہ میں جانب اس محدود متنہای ہوتی ہے اور پھر اس پر خیال شمش ساقین کی غیر النہایت و ترکی بھی لاتا ہی تصور ہے ایسے ہی اس حرکت کو خیال کیجئے جو زاویہ مذکورہ پر منطبق ہو۔ علیٰ ہذا القیاس وہ زمانہ جو حرکت منطبقہ علی "زاویہ پر منطبق ہو ایک جانب محدود متنہای" پر تصور ہوگا۔ اور ایک جانب غیر محصور اور غیر محدود اور غیر متنہای ہوگا اور وہ "غیر متنہای" لازم نہ آئے گا کہ زمانہ متنہای میں مسافت غیر متنہایہ منقطع ہوگی۔ اگر فن حرکت غیر متنہایہ اور مسافت غیر متنہایہ کے لئے صورت سفر و غنہ دلیل بطلان اتنا ہی میں بھی زمانہ

غیر متناہی ہی کام آیا ہے۔ مگر چونکہ ہم جانب تناہی میں واقع ہیں اور یہ جانب تناہی اور وہ جانب غیر متناہی مثل و تر آخر زاویہ غیر متناہی لسا قین اور اتار باقیہ باہم منطبق اور ایک ساتھ آتے جاتے ہیں اسلئے اس لاتناہی کا ہم احساس نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو یا اکثر اشخاص کو زمانہ قلیل محسوس ہو اور کوئی شخص صلی اللہ علیہ وسلم خاص اس زمانہ محدود میں وہ وہ کام کر لے جو اوروں کے وہ کام برسوں اور مہینوں میں ہو سکیں۔ اور یہ عقیدہ اہل اسلام کا کہ ہمارے پیغمبر جناب محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم شب معراج میں تمام افلاک کی سیر کر آئے اور پھر وہ اتنا لمبا چوڑا قصہ ہے کہ چند روز و شب بلکہ ہفتوں بلکہ مہینوں بلکہ برسوں پر پھیلائیے تو نہ پھیلے۔ بایں خیال کہ اتنی دیر میں اتنے کاموں کا کر لینا محال ہے غلط نہ ہو۔ غلیظ القیاس اور ایسے ایسے افسانے ہر قوم کے بزرگوں کے بشرط صحت روایت بوجہ قنوت زمانہ و کثرت وقائع غلط نہیں ہو سکتے۔

القصة بطلان لاتناہی بعد مجرد کوئی دلیل قاطع قائم نہیں۔ فقط مغالطات ہیں جو باوی النظر میں مل لاتناہی معلوم ہوتے ہیں۔ اور ہر تناہی کے لئے ضرورت لاتناہی کی ثابت ہو جانی (جیسا کہ تقریر گذشتہ اس پر شاہد ہے) لاتناہی بعد مجرد کے لئے مؤید ہے کیونکہ اس صورت میں تناہی ابعاد اجسام متناہیہ کی بھی یہی لاتناہی مخرج اور قسم ہوگی۔ پھر اس سے ہم کو کیا ضرورت کہ لاتناہی بعد کو باطل سمجھیں اور اس کے بطلان کے باعث بایں خیال کہ تناہی کی صورت میں اور دشواریاں بزرگ خود پیش آتی ہیں وجود بعد ہی سے انکار کر بیٹھیں اگر فہم خداداد ہو تو ظاہر ہے کہ نہ لاتناہی میں کوئی خرابی ہے (چنانچہ تفصیل معلوم ہو گیا) اور نہ تناہی میں کوئی دشواری ہے اور نہ قطع نظر تناہی اور لاتناہی سے خود وجود بعد میں کوئی دقت ہے۔ تناہی کی صورت میں دشواری تھی تو یہ تھی کہ بعد مجرد ہو یا بعد مادی ہو بعد کا دونوں پر اطلاق ہونا اس بات پر گواہ ہے کہ حقیقت بعد دونوں جگہ مشترک اور واحد ہے۔ اور ہر تناہی کو کوئی نہ کوئی شکل لازم ہے۔ اس صورت میں جو نئی شکل بعد مجرد کی ہوگی لازم یوں تھا کہ ابعاد مادی بھی سب کے سب اسی شکل پر ہوتے اور یہ اختلاف شکلوں کا اور تعدد صورتوں کا ہرگز ظہور میں نہ آتا۔

مگر یہ دقت بھی تک ہے جب تک یہ بات مان رکھی ہے کہ اشکال سب کی سب طبعی ہوتی ہیں۔ اور اگر یوں کہنے کہ اجسام کی اشکال طبعی اول تو طبعی نہیں اور اگر طبعی ہیں بھی تو نسبت مادہ اجسام طبعی ہیں۔ نسبت ابعاد اجسام طبعی نہیں غیر طبعی ہیں یا شکل بعد مجرد ہے جو کچھ ہو غیر طبعی ہو تو پھر یہ دشواری تناہی بعد مجرد سے کوسوں دور تشریف لے جائیگی۔ رہی وہ دقت جو قطع نظر تناہی اور لاتناہی کے وجود بعد ہی سے متعلق ہے وہی لزوم تداخل ابعاد تھا جو بحیال اثنیثیت بعد مجرد بعد اجسام نظر آتا ہے۔ مگر حسب معروض احقر جب اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ جیسا باوجود تعدد و اثنیثیت کشتی و جالسان کشتی، حرکت کشتی و جالسان کشتی ایک ہی ہے ایسے ہی باوجود تعدد و اثنیثیت اجسام و بعد مجرد ایک ہی ہے تو پھر خرابی موجب تردد نہیں رہتی۔

مکان | پھر کیا ضرورت ہے کہ مکان بعد مجرد کو تو نہ کہیں کہیں تو اور اجسام کی سطح محیط کو کہیں جس میں کثرت کے دشواریاں پیش آئیں اور ایک سے بھی نجات نہ ہو۔ اگر حسب قرار داد بعض حکمائے یونان اپنا مکان مثلاً ہوا کے اس سطح کو کہیں جو ہم کو محیط اور ہم سے متصل ہے۔ تو اول تو اس صورت میں سب میں اوپر کے آسمان کے لئے کوئی مکان نہ ہو گا لامکان ہو گا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی جسم کو بلحاظ جسمیت مکان کی حالت نہیں اور جب بلحاظ جسمیت مستعدی مکانیت نہیں تو اور کوئی لحاظ کا ہے کہ مستعدی اور مقتضی جسمیت ہو گا کیونکہ اجسام کا ذوب ہونا ہی اس بات کو مقتضی تھا وہ نہ ہو تو اجسام بھی مثل عقول و نفوس لا سکا فی ہوجائیں اور ظاہر ہے کہ ابعاد اجسام کو جسمیت سے تعلق ہے اور کسی چیز سے تعلق نہیں۔ کیونکہ جسم نام ہی اس چیز کا ہے جو قابل ابعاد ہو خاص کر حکمائے مذکورین کے نزدیک۔ اور یہ بات ایسی ہے کہ کوئی صاحب وجدان (میں جانتا ہوں) تسلیم نہیں کر سکتا۔ دوسرے یہ وقت ہے کہ اجسام متحرک بالبداهت جمیع اجزاء متحرک ہوتے ہیں اور حرکت مکانی میں بھی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال ہو ا کرتا ہے۔ مگر مکان سطح مذکور کو کہئے تو لازم آتا ہے کہ اجزائے اجسام متحرک نہ ہو اگر میں اور یہ بات بھی ایسی ہے کہ اس کو کوئی صاحب عقل تسلیم نہیں کر سکتا۔ تیسرے جسم بلحاظ جسمیت ہر طرح کی حرکت کو قبول کر سکتا ہے موجب خاص کسی خاص حرکت کی تخصیص کر دے۔ یا مانع خاص کسی خاص حرکت سے مانع ہو تو ہو مگر مکان اجسام سطح مذکور کو کہئے تو سب میں اوپر کا آسمان حرکات مستقیمہ و غیرہ کے قابل نہیں ہو سکتا۔ یعنی حرکت مکانی اس کو مانع نہیں ہو سکتی۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو حرکت وضعی یعنی ایک مکان میں چکر کھائے جانا بھی اس کی نسبت متصور نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں نہ کل کے لئے کوئی مکان ہے نہ اس کے اجزاء کے لئے کوئی مکان ہے اور یہ بات بھی ایسی ہے کہ اس کو کوئی صاحب قلب تسلیم نہیں کر سکتا۔ چوتھے اگر ہم کسی زمین پر قائم ہوں اور ہوا چلتی ہو تو ہم متحرک نہ کریں کیونکہ سطح محیط بدلتی جاتی ہے اور اگر ہم چلیں اور اتفاق سے ہوا بھی ہم سے ساتھ ہی ساتھ چلے تو ہم ساکن ہو اگر میں کیونکہ مکان اول سے انتقال کی نوبت نہیں آتی اور یہ بات بھی ایسی ہے کہ کوئی صاحب انصاف تسلیم نہیں کر سکتا۔ پھر اس کے کہ حرکت کے معنی بدل دیجئے اور کوئی صورت ایسے خیالات بیودہ کی تسلیم کی نہیں مگر اہل فہم کو معلوم ہو گا کہ حرکت کو سب جانتے ہیں گو اس کی تعریف جامع مانع نہ بتلا سکیں ایسا کوئی شخص نہیں جو حرکت و سکون کو نہ پہچانتا ہو اور یہ نہ جانتا ہو کہ حرکت کے لئے جیسے ایک متحرک کی ضرورت ہے ایسے ہی اس کے لئے متحرک فیہ یعنی مسافت کی ضرورت ہے بغرض کہ حرکت ایک امر اضافی ہے فقط اکیلے متحرک سے حرکت متحقق نہیں ہو سکتی۔ سو یہ غذر کرنا کسی قدر بیودہ ہے کہ مبادی حرکت ہے تو متحرک بھی ہے اور حرکت بھی ہے اور مبادی حرکت نہیں تو کوئی بھی نہیں آدمی اگر قائم ہے اور ہوا چلتی ہے تو مبادی

وغیرہ ملحوظ ہے۔ ہمیں یسار کہنے سے حقیقت اضافت و فعل متبدل نہیں ہو جاتے۔ ملاقات باہمی یا ایک کا ایک کے برابر ہونا۔ دونوں صورتوں میں برابر موجود ہے۔ یہ فرق شخصی "اتحاد نوعی" اضافت میں قاض نہیں۔ زید عمر کا باہم امور زائد میں ممتاز ہونا وحدت انسانیت میں جیسی مزاحم نہیں ہو سکتا۔ ایسے ہی فرق ہمیں یسار جو ایک فرق شخصی و جزئی ہے وحدت نوعی ملاقات وغیرہ افعال اضافات میں قاض نہیں ہو سکتا اگر اندیشہ طوائف ہوتا تو ان خیالی مضامین کو بہت شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا۔ اب اتنے ہی پر قناعت کرنی پڑی اور اسی قدر سے خراشی کے بعد یہ عرض کرنا پڑا کہ شے واحد تحمل اضافات مختلف الاوع اور علائق مختلف الحقائق نہیں ہو سکتی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اضافت کے لئے اطراف اضافت میں وحدت کی ضرورت ہے امور کثیرہ کی طرف بے لحاظ ہمیت (اجتماعی) اضافت واحد متعلق نہیں ہو سکتی جس درجہ کی اضافت میں وحدت ہوگی اسی درجہ کی وحدت اطراف میں مانتی پڑے گی اگر وحدت نوعی ہوگی تو وحدت نوعی کی ضرورت ہوگی اور وحدت شخصی ہوگی تو وحدت شخصی کی ضرورت ہوگی۔ مگر وحدت اطراف باعتبار تقطیعات وجود یا ہیئات اجتماعیہ ہوتی ہے یعنی تقطیع اور ہیئت کی وحدت پر نظر ہوتی ہے۔ ذو ہیئت اور داخل تقطیع پر نظر نہیں ہوتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اضافت کو بجز ہیئات و تقطیعات اور کسی سے تعلق نہیں ہوتا۔ دیں شرح اس کی خدا نے چاہا تو عنقریب آتی ہے۔ یہاں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔

بالتفصل قابل گزارش یہ بات ہے کہ جب شے واحد مختلف الانواع اضافتوں کی تحمل نہیں ہو سکتی تو صدور حرکت اور اس کی ظرفیت بھی (جو اول متحرک کا کام ہے اور دوسرا مسافت و مکان کا کام ہے) ایک شے واحد میں مجتمع نہ ہو سکیں گے۔ کیونکہ جس قدر فاعلیت اور مفعولیت اور فعل اور انفعال میں فرق ہے اسی قدر فاعلیت اور ظرفیت میں فرق ہے ظرفیت بھی ایک قسم کے انفعال اور مفعولیت کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظرف کو مفعول فیہ کہا کرتے ہیں۔ اگر فاعلیت اور مفعولیت کسی امور وحدانی بسیط میں مجتمع نہ ہو سکیں گی۔

تطبیق | چنانچہ اسی وجہ سے خداوند عالم جو بالیقین اور ہر طرح سے بسیط ہے) باینوجہ کہ فاعل اور خالق ہے متفعل اور مخلوق نہیں ہو سکتا۔ خداوند عالم کو بوجہ وحدت ذاتی محل افعال اور کسی فاعل سے متفعل اور کسی فاعل کا مفعول فقط اسی وجہ سے نہیں کہہ سکتے کہ اس کو فاعل مان رکھا ہے۔ خدا کا کام یہی بنانا اور پیدا کرنا ہے جو سب فاعلیتوں کی اصل ہے۔ اس لئے منفعلیت اور مفعولیت کو وہاں تک رسائی نہیں۔ اگر کسی طرح کی مفعولیت وہاں تک پہنچی تو معلومیت بالضرور پہنچی یعنی اوروں کو معلوم ہونا اس لئے کہ علم سے زیادہ بعد وجود کے اور کوئی مفہوم ایسا عام نہیں کہ ہر جگہ اس کی گنجائش ہو۔ ہر چیز قابل درک ہے مگر ذات و صفات خداوندی تک علم غیر کو بھی رسائی نہیں چہ جائیکہ اور افعال کو۔ وہاں اس کی ذات و صفات کو ان کے آثار

سے ایسی طرح پہچان رکھا ہے جیسے دیوار کے پیچھے سے دیو اٹھتا ہوا دیکھ کر آگ ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔ مگر جیسے اس علم کو واقع میں آگ کا علم نہیں کہہ سکتے بلکہ اسکے آثار کا علم ہے ایسے ہی خدا کے اس علم کو جو ہم کو ہم کو حاصل ہے خیال فرمائیے۔ بالکل مکانت اور حرکت دونوں قابل اجتماع نہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ جو مکان حرکت بنے اس کو حرکت عارض نہ ہو سکے مگر ظاہر ہے کہ سطح مذکور کو بوجہ حرکات اجسام ایک جگہ قرار نہیں علاوہ بریں ہر جسم ہر وقت بالبداهت قابل حرکت ہے۔ اس صورت میں اگر مکان اور زمین دونوں کو ایک جہت میں ایک قسم کی مساوی حرکت دیں تو لازم آئے کہ باوجود حرکت دونوں متحرک نہ ہوں۔ کیونکہ حرکت میں ترک اخذ معلوم ہوتا ہے اور یہاں دونوں نہ ہونگے چنانچہ ظاہر ہے۔

چھٹے نوعیت و تحتیت وغیرہ اگرچہ اوصاف اضافیہ ہیں مگر پھر بھی ان اوصاف کیلئے ایسا موصوف چاہئے جو اپنے مقابل اور مضامین کی نسبت ہمیشہ اسی وصف کے ساتھ موصوف ہے ورنہ خالصتہ غیر اوصاف خداوندی کا بھی انقلاب ممکن ہو آخر یہ اوصاف بھی تو اضافی ہیں۔ باقی وجہ ضرورت وہی بات کہ اگر ان کیلئے کوئی ایسا موصوف نہ ہوگا بلکہ یہ اوصاف ہر جگہ اور ہر موصوف میں قابل انتقال اور ممکن الزوال ہونگے تو امر مستعار کے لئے کوئی دینے والا نہ ہوگا اور یہ امر محال ہے (چنانچہ سابق میں کئی جگہ واضح ہو چکا ہے)۔

باقی رہا فرق اضافت و غیر اضافت اس باب میں کچھ موجب تفرقہ نہیں ہو سکتا۔ اول تو عقل سلیم بے تفریق اس بات پر شائد ہے کہ ہر عطل کے لئے معطلی ضرور ہے۔ دوسرے افعال میں اضافت اور اضافات میں صدور و وقوع ہوتا ہے۔ جب خواص اضافات افعال میں ہوتی اور خواص افعال اضافات میں نکلتے تو یہ فرق اسرار ایسا ہوا جیسے کسی وجہ خارجی کے باعث دو متحدہ الحقیقت اصناف کے نام جدے جدے رکھ لیا کرتے ہیں۔ رومی اور حبشی نام کا فرق اتحاد و حقیقت انسانی اور تساوی لوازم انسانی میں فارق نہیں ہو سکتا۔

ہاں اس کو پوچھئے کہ افعال میں اضافت اور اضافت میں صدور و وقوع بھی ہوتا ہے یا نہیں جو ہم خود عرض کرتے ہیں کہ اضافی ایسے مضمون کو کہتے ہیں جس کا ہونا اور دو کے ہونے پر اور اس کا تصور اور دو کے تصور پر موقوف ہو۔ اگر یوں کہئے کلو مثلاً بدھو کا بھائی ہے تو ظاہر ہے کہ کلو کا وجود اور تصور بدھو کے وجود اور تصور پر موقوف نہیں اور بدھو کا وجود اور تصور کلو کے وجود اور تصور پر موقوف نہیں پر بھائی ہونے کا وجود اور تصور بیشک اور دو کے وجود اور تصور پر موقوف ہے، وہ اور دو کلو بدھو ہوں یا کوئی اور ہوں سو اسی کو اضافت کہتے ہیں مگر یہ بات دیکھ لیجئے تمام افعال میں پائی جاتی ہے۔ دینا لینا بڑھنا بھلا کہنا مارنا سنوارنا جاننا پہچاننا سب افعال کو دیکھ لو سب میں یہ بات ہے کہ ایک فاعل چاہئے ایک مفعول۔

وجود کو دیکھئے تو وہ دونوں پر موقوف تصور کو دیکھئے تو وہ دونوں پر موقوف۔ نہ بے تحقق فاعل و

مفعول تحقق افعال ہو سکے نہ بے تصور فاعلی و مفعول تصور افعال ہو سکے۔ اور کوئی اضافت ایسی نہیں جس میں اطراف اضافت ایک دوسرے کے حق میں اثر و متاثر نہیں آسمان نے زمین کو تحت بنا رکھا ہے اور زمین نے آسمان کو فوق بنا رکھا ہے اگر زمین نہ ہو تو پھر آسمان کی فوقیت معلوم اور آسمان نہ ہو تو زمین کی تحتیت معلوم نہیں صاف ظاہر ہے کہ ایک ان میں دوسرے کا اثر موجود ہے۔ یعنی زمین و آسمان دونوں میں بعا و ثلاثہ موجود ہیں جس بعد کو خارج تو ہم کیجئے جہاں تک اس کا خروج تو ہم کیا جائے گا وہاں تک جو اس کی راہ میں آجائے گا اس پر واقع ہوتا چلا جائے گا۔ زمین کی سطح فوقانی سے اگر خط خارج کر کے اوپر کو لئے جائیں تو آسمان پر واقع ہو گا اور اپنی فوقیت اس کو عطا کر دے گا اور آسمان کی سطح تحتانی سے اگر خط خارج کیا جائے تو زمین پر آ پڑے گا اور اس کو اپنی تحتیت عطا فرما کر تحت بنادے گا۔ بہر حال بعا و متعددہ سے آثار متعددہ ان کے صدور کے بعد صادر ہو سکتی ہیں۔

مگر ظاہر ہے کہ تاثر و متاثر ہی کو فاعلیت و مفعولیت کہتے ہیں مفاعلیت و مفعولیت اور کسی چیز کا نام نہیں اس لئے اضافات میں بھی مثل افعال یہ بات ضرور ہوگی کہ ہر مستعار کے لئے ایک معطی چاہئے کیونکہ افعال اضافات میں اس باب میں اتحاد ہے جو اس بات کو مقتضی ہے کہ شئی مستعار کے لئے معطی چاہئے۔

الحاصل افعال و اضافات اس باب میں ایک دوسرے کا ہمعنان ہے کہ ان میں سے جو کوئی مستعار ہوگا اس کے لئے کوئی نہ کوئی معطی ہوگا اور وہ معطی اس عطا کے باب میں کسی اور کا دست نگر نہ ہوگا بلکہ وہ شئی جس کو وہ اوروں کو عطا کرتا ہے اس کے حق میں خانہ زاد ہوگی۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اضافیہ جو اجسام میں بالیقین معرض زوال میں ہیں مکان کے حق میں خانہ زاد ہوں گے۔ ورنہ پھر سوار مکان اور کیا چیز ہے جس کے سر پر ان اوصاف کا بار کیجئے۔ مگر مکان سطح مذکور ہو تو پھر فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اضافیہ جو اجسام پر عارض ہوتی رہتی ہیں۔ مکان میں بھی خانہ زاد نہ ہوں۔ کیونکہ سطح اجسام حرکت و سکون میں اجسام کے تابع ہے اور اجسام کا حال ظاہر ہے کہ ہر دم حرکت ممکن ہے۔

اگر کسی قالب کی سطح داخل مکان قلوب ہو (اور وقت دخول مقلوب ہوتی ہی ہے) تو اگر اس مقلوب کو اس قالب سے نکال کر اوپر نیچے کر دیں تو بیشک فوقیت و تحتیت سطوح بھی مثل اجسام متبدل ہو جائے گی۔ ہاں اگر سطح داخل بعد محیط کو مکان کہئے تو البتہ فوقیت و تحتیت باہمی جو قطعات بعد مجرور میں پس میں ملے گی ہرگز زوال پذیر نہ ہوں گی۔ کیونکہ جیسے خود بعد کو حرکت نہیں ایسے ہی سطوح بعد کو بھی حرکت متصور نہیں۔ تفصیل اسکی اس طور پر ہے کہ در صورت تسلیم بعد مجرور ہر جسم محدود بعد کی ایک قطعہ محدود میں جائیگا مگر چونکہ بعد غیر متناہی ہے اور وہ بھی ہر طرف سے تو ہر قطعہ محدود بعد کے گرد اگر د بعد ہی بعد ہوگا۔ مگر در صورتیکہ کسی قطعہ بعد میں کوئی جسم محدود تجویز کیا جائے (جیسا تمام اجسام کی نسبت مشہور ہے) تو اس بعد کے گرد اگر د کا بعد

اُس جسم کو بھی محیط ہوگا اور اس لئے جسم کی سطح خارجی پر اُس بعد محیط کے احاطہ سے ایک سطح داخلی اُس بعد کے اندر متوہم ہوگی اور وہ سطح مثل بعد مذکور ہرگز قابل حرکت نہ ہوگی۔ مگر اس طور پر سطح کو مکان کہنا بعد مجرود کے وجود کے منافی نہیں۔ بلکہ اُس کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اور اس وقت سطح بعد کو مکان کہنا اور خود بعد کو مکان نہ کہنا اس غرض سے ہوگا کہ فوقیت و تحتیت اجسام کے لئے مآخذ تو یہی سطح بعد ہو سکتے ہیں خود بعد نہیں ہو سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اضافیہ اس قسم کی اضافیات ہیں کہ کسی طرح قابل تقسیم نہیں اس لئے ایسی ہی چیز پر عارض ہو سکتی ہیں جو قابل تقسیم نہ ہوں مگر ایسی چیز سوائے حدود و اشکال اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ اور ظاہر ہے کہ بعد میں (قطع نظر سطحی اور سطحی سے) یہ بات ہرگز متصور نہیں بعد مجرود کا (قطع نظر سطح مذکور سے) قابل تقسیم ہونا ایسا نہیں کہ محتاج بیان ہو۔ بلکہ جیسے اجسام قطع نظر حدود مذکورہ سے قسمت پذیر ہیں ایسا ہی بعد بھی قسمت پذیر ہے اتنا فرق ہے کہ اجزائے اجسام میں انفصال انفراج بھی متصور ہے اور اجزائے بعد میں انفصال انفراج متصور نہیں مگر انفصال اور چیز ہے اور تقسیم اور چیز۔

اشکال و حدود قابل تقسیم نہیں البتہ اشکال حدود کا عدم تقسیم قابل شمول ہے۔ سُنئے تقسیم کے لئے ایک مقسم چاہیے دوسرے اقسام پھر اقسام پر مقسم کا صادق آنا چاہیے اور ان کا اُس کے نیچے دخول۔ ورنہ نہ یہ مقسم ہوگا نہ یہ اقسام اور یہ دونوں نہ ہونگے تو پھر تقسیم کہاں؟ مگر یہ بات اشکال میں یک لخت مفقود ہے وہ اشکال خطی ہوں یا اشکال سطحی۔ دائرہ مثلث وغیرہ کو اگر قطع کیجئے تو پھر اُس کے قطعوں پر دائرہ مثلث وغیرہ کا اطلاق درست نہیں (علیٰ ہذا القیاس) سطحی اشکال کو خیال کیجئے مگر اشکال خطی سے مراد یہ دوائر و مثلثات و مربعات وغیرہ ہیں و اشکال سطحی سے یہ کرات و مکعبات و مخروطات وغیرہ ان کو بھی اگر توڑ ڈالے اور قطع کر دیجئے تو پھر ان کے ٹکڑوں پر کراہ و مخروط کا اطلاق ہرگز درست نہ ہوگا۔ غرض دوائر و مثلثات وغیرہ میں سطوح کو خطوط سے محدود کرتے ہیں اور بذریعہ خطوط ان پر اشکال عارض ہوتی ہیں ایسے ہی اجسام کو سطوح سے محدود کرتے ہیں اور بذریعہ سطوح ان پر اشکال عارض ہوتی ہیں (چنانچہ ظاہر ہے) اور اشکال خطی اور سطحی کے بھی یہی معنی ہیں۔ باقی رہا سطح و خط کا تقسیم ایک کا وجہت میں دوسرے کا ایک وجہت میں وہ اُس طرف میں جس طرف میں کو محدود نہیں کہہ سکتے خط اگر سطح ہے تو وجہت عرض میں ہے وجہت طول میں نہیں اور سطح اگر جسم ہے تو وجہت عمق میں ہے وجہت طول و عرض میں نہیں اور ظاہر ہے کہ اشکال انھیں تحدیدات سے پیدا ہوتے ہیں غرض یا تقسیم اُس عدم تقسیم کے مخالف نہیں۔

اضافت محض قابل تقسیم نہیں اب رہی یہ بات کہ اضافت بحیثیت اضافت کسی طرح قابل تقسیم نہیں اس کی یہ وجہ ہے کہ سب جملے بحیثیت نسبت برابر ہوتے ہیں بڑائی چھوٹائی کا فرق نہیں ہوتا (علیٰ ہذا القیاس) تمام مرکبات اضافی باعتبار اضافت برابر ہوتے ہیں کبھی بیشی کا یا ہم فرق نہیں ہوتا ورنہ کم و بیش کر لینے کا اختیار ہوتا۔ ورنہ احتمال قوض

ہی ہوتا۔ مگر جب اضافات و نسبت قابل تقسیم و انقسام نہ ہوں تو یہ بھی ضرور ہو کہ اضافات و نسبت جس چیز سے متعلق ہوں وہ بھی کم سے کم ایک وجہ سے (یعنی جس حیثیت سے اس سے تعلق اضافات و نسبت ہوتا قابل انقسام نہ ہو ورنہ خواہ اضافات و نسبت کا انقسام لازم آئے گا۔ مگر بعد اضافات دیکھا تو اشکال کو دیکھا کہ وہ بحیثیت شکل قابل انقسام نہیں گواور طرح سے قابل انقسام ہوں۔ اس لئے یہ بات واجب التسلیم ٹھہری کہ اضافات و نسبتیں اگر متعلق ہوں تو اشکال ہی سے متعلق ہوں۔

تکثر انطباعی تکثر انعکاسی اور مظاہر اشکال | بلکہ اشکال کی جزئیات اگر متصور ہے تو بوسیۃ اضافات و نسبت ہی تصور ہے یعنی اشکال میں تکثر انقسامی کے بدلے ایک اور تکثر ہوتا ہے جس کو تکثر انطباعی یا تکثر انعکاسی کہئے تو زیبا ہے جیسے دو شکل میں تکثر انطباعی کے بدلے تکثر انقسامی ہی ہوتا ہے تکثر انطباعی نہیں ہوتا۔ یعنی ایک شکل باوجود وحدت مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتی ہے پر دو شکل مظاہر کثیرہ میں ظہور نہیں کر سکتا اور ایک دو شکل اقسام کثیرہ کی طرف منقسم ہو سکتا ہے۔ پر ایک شکل اقسام کثیرہ کی طرف منقسم نہیں ہو سکتی۔ دیکھئے ایک شکل کی آئینوں میں عکس ہو سکتی ہے اور کسی چیز پر کاندہ ہو سکتی ہے پر منقسم نہیں ہو سکتی۔ اور دو شکل مثلاً مادہ کی قسموں کی طرف منقسم ہو سکتا ہے پر آئینوں وغیرہ مظاہر میں منطبع نہیں ہو سکتا چنانچہ تکثر انطباع۔ الحاصل آئینے مثلاً کی ہوتے ہیں پر شکل وہی کی وہی ہوتی ہے۔ روئے مثلاً متعدد ہوتے ہیں اور سکہ وہی کا وہی ہوتا ہے۔ آئینوں کی شکلوں اور روپیوں کے سکوں میں آئینوں اور روپیوں کے تعدد کے سوا اور تعدد بھی ہوتا ہے پتھر شکلوں اور سکوں کی دالت یک لخت موقوف ہو جائے اور یہ نہ پہچان جائے کہ یہ کس کی شکل ہے اور یہ کونسا سکہ ہے۔ الحاصل خود اشکال میں وحدت ذاتی ہوتی ہے پر مظاہر کثیرہ میں ظہور ہو سکتا ہے۔ اور تکثر انطباعی اور انعکاسی سے بھی یہی بات مراد ہے۔

کلیت اشکال اور کلی انقسامی | اور اس کثرت ظہور ہی کا نام کلیت اشکال ہے جس کے مقابلہ میں خصوصیت ظہور ہے درجہ اس کے کہ کسی مظہر خاص کی طرف اضافت حاصل ہو حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے بمقابلہ کلیت اشکال اس خصوصیت ظہور کو جزئیات اشکال کہنا لازم ہے۔ ہاں دو شکل کی کلیت اور جزئیات انقسامی ہوتی ہے یعنی اگر دو شکل قابل انقسام ہے تو کلی سمجھو اور اسی کو تکثر انقسامی خیال فرماؤ اور قابل انقسام نہیں تو جزئی جانو۔

کلی انقسامی کو محسوسات میں بمنزلہ سطح دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال ہندسی سمجھو اور جزئی انقسامی کو بمنزلہ مرکز و دیگر نقاط خیال فرماؤ۔ یعنی جیسے دائرہ کے اندر کی سطح مثلاً قابل انقسام ہے اور خود مرکز قابل انقسام نہیں۔ حالانکہ شکل مرکز بھی وہی دائرہ ہے۔ کیونکہ دائرہ مذکور کے اندر مرکز مذکور پر اگر دو چھوٹے دائرے بنائے چلے جائیں تو سب میں چھوٹا دائرہ وہ ہوگا جس کے جوف میں فقط مرکز ہی ہو اور کچھ نہ ہو۔ اس لئے مرکز کو شکل دائرہ ماننا پڑیگا مگر باوجود اتحاد شکل دائرہ مذکور کے اندر کی سطح (جو دو شکل ہے) قابل انقسام ہے اور اس دائرہ کا جوف جو مرکز کے متصل بنا ہوا

ہوگا قابل تقسام نہیں ایسے ہی کلی انقسامی اور جزئی انقسامی کو جو اشکال میں تصور نہیں ذوات الاشکال میں تصور میں خیال فرمائیے۔ کلی کا اطلاق جو جزئیات پر بالیقین ہوتا ہے اور کلی انقسامی کا۔ یہ اطلاق حقیقت میں مقسم کا اپنے اقسام پر صادق آتا ہوتا ہے۔ وہ اتحاد شکل کا شرہ ہے۔ کلی انعکاسی میں وہ خود شکل ہی کلی ہوتی ہے اور جزئیات میں فقط اضافت کی افزائش اور اس کا اضافہ ہوتا ہے۔ یعنی آئینہ میں مثلاً انطباع ہوا تو اس شکل کلی پر یہ خصوصیت بڑھ گئی کہ اس آئینہ میں جو منطبع اور عکس ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اختصاص بجز اضافت اور کیا ہے۔ غرض چونکہ اس قسم میں فیما بین جزئی و کلی فقط فرق اضافت و عدم اضافت ہوتا ہے تو بیشک ہر جزئی میں وہ شکل مشترک ہوگی اور اس لئے اتحاد شکل مشار الیہ لازم آئیگا۔ اور جزئیات انقسامی میں وجہ اشتراک شکل یہ ہے کہ مقدار اجزاء بیشک کل سے کم ہوتی ہے اسلئے یہ تو ممکن ہی نہیں کہ تقسیم اقسام میں مقسم رہیں اور اطلاق مقسم اس وجہ سے روا ہو ورنہ پھر تقسیم ہی کیوں کہئے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ اقسام متباہتہ باہم متحد ہوں اور اس لئے دونوں پر ایک نام بولا جائے۔ اور اطلاق مذکور موجب ہو ورنہ پھر تباہن اور اجنبیت اور افتراق اور مخالفت ہی جس کل جزئیات میں ہونا ظاہر ہے ہوتا۔

اب ایک احتمال باقی رہا کہ جیسے پانی کا ہر قطرہ مثل کرۂ آب کر دی شکل ہوتا ہے اور کل کی ہریت طبعی یعنی کرۂ آب کرۂ آب اس کے ہر ہر جز میں ہوتی ہے ایسے شکل اقسام وہی شکل مقسم ہو ورنہ اس کو بھی تسلیم کیجئے تو پھر جزئیات پر اطلاق کلیات کی کوئی صورت نہیں۔ غرض بوجہ اتحاد شکل کل جزریہ بات ہوتی ہے کہ کلی انقسامی کو اس کی جزئیات پر یعنی مقسم کو اس کے اقسام پر بول دیتے ہیں۔ اور غرض یہ ہوتی ہے کہ مقسم اور کلی وہ کل ہے جسکی شکل اصلی شکل ہے جو ان جزئیات اور اقسام میں بوجہ ظہورات کثیرہ مشترک ہے یعنی جزئیات مظاہر شکل مذکور ہیں اور چونکہ (حسب تقریر گذشتہ) اشکال میں بذات خود کلانی و کوتاہی نہیں مظاہر میں ہوتی ہے اسلئے باوجود کوتاہی اجزاء و کلانی کل شکل وہی کی وہی رہتی ہے۔

کلی و جزئی انقسامی اور کل اجزاء کل | اس قسم کی کلیات و جزئیات میں وہ فرق ہوتا ہے جو کل میں کل اور اس کے اجزاء میں ہو اگر تا ہے مگر بوجہ اتحاد شکل اطلاق و صدق مجازاً مستعار آجاتا ہے ورنہ شکل سے قطع نظر کیجئے تو پھر نہ صدق ہوتا ہے نہ اطلاق اس لئے کہ کل اور اجزاء میں یہ رابطہ اگر ہو کہ کل کو جزر کہیں اور جزر کو کل تو پھر کل جزر ہونا ہی باطل ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر یوں کہئے زید انسان ہے اور انسان ایک نوع ہے تو یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ زید نوع ہے کیونکہ دوسرے جملہ میں انسان سے یا تو مقسم اور کل مراد ہے یا وہ شکل جو خاص کل اور مقسم کے ساتھ اضافت اور اختصاص رکھتی ہو۔

بہر حال چونکہ جملہ ثانیہ میں مرتبہ کل ملحوظ خاطر ہے اور زید اگر ہے تو اس کا ایک جزر ہے یا کل مذکور

کو اس شرط سے زید کہتے ہیں کہ اُس کو جزر کے ساتھ اختصاص اور اضافت حاصل ہو اس لئے نتیجہ مذکور حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں انسان جو بظاہر یعنی لفظوں کے اعتبار سے مشترک ہے واقع میں مشترک نہیں اگر واقعی اشتراک ہوتا تو یہ معنی ہوتے کہ زید انسان ہے اور وہی انسان ایک نوع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں خواہ مخواہ یہ کہنا پڑتا کہ زید ایک نوع ہے۔

کلی طبعی اور کلی انعکاسی | خیر یہ تو ہو چکا پر تاظران معنولات ادا کی خاطر اتنا اور عرض کئے دیتا ہوں کہ کلی طبعی کلی منطقی اور کلی انعکاسی جس کو کہتے ہیں وہ کلی انعکاسی ہے اور کلی منطقی جس کو کہا کرتے ہیں وہ کلی انعکاسی ہے اور اسی کو وہ جنس سمجھئے جس کا اطلاق قلیل و کثیر پر برابر ہوتا ہے۔ پہلی کی کلی طبعی ہونے کی اور دوسری کی کلی منطقی ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ کلی طبعی معروض کلی منطقی ہوتی ہے اور یہ اُس کے لئے عارض ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کلی انعکاسی معروض شکل مخصوص ہوتی ہے اور وہ شکل عارضی ہی کلی انعکاسی ہے۔

اور جنس معنی مذکور ہونے کی وجہ کلی انعکاسی میں یہ ہے کہ کلیات انعکاسیہ وہ اشکال ہیں۔ اور میں عرض کر چکا ہوں کہ وہ بذات خود نہ نکلاں ہوتے ہیں نہ کو تاہ اور اسلئے مظہر کلاں ہو یا کو تاہ سب میں ظاہر ہو جاتے ہیں بالجمہ اشکال کی جزئیت جب اضافت اور نسبت پر مبنی ہوئی اور ان کی جزئیت اضافات کا فیض ٹھیری تو لاریب اضافات میں کسی قسم کا تکثر اور تعدد متصور نہ ہوا نہ انعکاسی نہ انطبائی سوجہ اس کی یہ ہے کہ تکثر انطبائی اور تکثر انعکاسی دونوں اسی اضافت اور نسبت پر موقوف ہیں۔

تکثر انطبائی کی تو یہ صورت ہے کہ ایک شکل کو مظاہر کثیرہ کے ساتھ اضافت اور نسبت پیدا ہو جائے اور ظاہر ہے کہ نسبت منسوب اور منسوب الیہ کے درمیان ہوتی ہے خود منسوب یا منسوب الیہ میں نہیں۔ پھر جب شکل منسوب اور مظاہر منسوب الیہ ٹھیرے تو لاریب نسبت مظاہر سے ملے ہوگی خود مظاہر میں نہ ہوگی۔ جو ان کو نسبت کے حق میں ظنون ظہور کہیں اور تکثر ظہور یعنی تکثر انطبائی کا احتمال ہو۔ ہاں اگر ظاہر اور مظہر اور نسبت فیما بین تینوں کے لئے اکٹھا ایک کوئی اور مظہر تجویز کیا جائے تو البتہ نسبت اور اضافت میں بھی تکثر انطبائی ممکن ہو مگر جس مظہر پر قصہ ظہور ختم ہو جائے اور سلسلہ مظہریت ختم جائے تو اُس کے ساتھ جو اُس کے اشکال کو نسبت اور اضافت ہوگی وہ کسی طرح قابل تکثر انطبائی و انعکاسی نہ ہوگی۔

ہاں اور مظاہر اور ظواہر کے فیما بین کی نسبتوں میں نسبت دوسرے مظاہر کے احتمال تکثر انعکاسی ہوگا یہ خاص اُن مظاہر میں (جو کسی نسبت کے منسوب الیہ ہوں) اُن نسبت کا تکثر ظہور ہو مگر نہ ممکن نہیں البتہ نسبت

میں دلیل دعوے کی یہ ہے کہ تکثر انطبائی و انعکاسی دونوں اسی اضافت اور نسبت پر موقوف ہیں تکثر انطبائی کی تو یہ صورت ہے کہ ایک شکل کو مظاہر کثیرہ کے ساتھ اضافت اور نسبت پیدا ہو جائے۔ اور تکثر انعکاسی کے توقف کی نسبت مذکورہ پر یہ صورت ہے کہ مظہر اول وجہ ہے اُس کے بعد اُس کے نیچے کے اقسام اور اقسام کے لئے مفسر ہو جاتے ہیں ۱۲۰۰

کا منسوب یعنی ظاہر ان مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتا ہے پر بوجہ اتصال نسبت فیما بین منسوب مذکور یعنی وہ ظاہر بھی جو حقیقت میں ایک شکل قابل تکثر انطبائی ہے اس کثرت ظہور سے عاجز آجاتا ہے اس لئے نسبت مذکورہ میں امتناع تکثر بدرجہ اولیٰ واقع ہوگا اور یہی ہماری غرض تھی۔ رہا تکثر اندہ نامی اُس کے توقف کی نسبت مذکورہ پر یہ صورت ہے کہ مقسم اول وجود ہے اُس کے بعد اُس کے نیچے کے اقسام اور اقسام کے لئے مقسم ہو جاتے ہیں۔

علت کی نسبت معلولوں اور وجود کو خدا کی نسبت ایسا سمجھو جیسے نور واسع روزانہ نسبت آفتاب۔ جیسے اس کیلئے کے باہمی فرق کی وجہ ایک مخرج اور مصدر ہے ایسے ہی وجود کیلئے بھی ایک ہی اصل و مخزن ہے جیسے یہاں ایک آفتاب کا نور تمام زمین و آسمان کو منور کرتا ہے ایسے ہی ایک خدا نے وحدۃ لا شریک لہ کا وجود تمام کائنات کو موجود بناتا ہے۔ جیسے بوجہ اتحاد اصل مخزن یہاں انفصال افتراق اجزاء مثل انفصال و افتراق اجزاء جسام متصور نہیں ایسے ہی وہاں بھی اس قسم کا افتراق و انفصال متصور نہیں۔ نور آفتاب کا حال ظاہر ہے۔ اُس کے نور کا کوئی ٹکڑا مثل اجزاء اجسام اس طرح جدا نہیں ہو جاتا کہ اصل سے کچھ لگاؤ ہی نہ رہے۔ ابرو وغیرہ اشیاء اگر نیچے میں آجاتے ہیں تو کمرۂ شعاع کی کریت اور گولائی تو البتہ جاتی رہتی ہے۔ اور مثل گوشہ ہائے تالاب دریائی شور کہیں کہیں کوٹنے تلجھاتے ہیں پر جیسے تالاب کے گوشے اور دریائے شور کی خلیجیں باوجودیکہ کہیں کہیں کوٹلی ہوئی ہوتی ہیں پر بالکل جدائی نہیں ہو جاتی اتصال جوں کا توں رہتا ہے۔ اگر افتراق ہوتا ہے تو باہم بعض اجزاء کو بعض اجزاء سے ہوتا ہے کل و اجزاء کا اتصال اُسی طرح باقی رہتا ہے۔ اسی طرح اتصال و افتراق قطعات نور میں ہوتا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ تالاب اور دریا کے کونوں اور خلیجوں کی جدائی اصل سے ممکن ہے پر قطعات نور کی جدائی ممکن الوقوع نہیں۔

وجہ اس کی خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ ذات آفتاب مؤثر و علت شعاع و دھوپ ہے اور دھوپ اور شعاع اُس کے اثر اور معلول ہیں اور اثر اور معلول اپنے مؤثر اور علت سے جدا نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کے خیال میں یہ بات نہیں آتی کہ آفتاب مثلاً غروب ہو جائے یا اُس پر ابر آجائے اور دھوپ اور شعاعوں کو کوئی کسی ترکیب سے رکھ لے آفتاب کے ساتھ نہ جانے دے یا آفتاب کی طرح نہ چھپنے دے اور جب یہ ارتباط ہو تو شعاعوں کے مجموعہ سے اجزاء کا افتراق ممکن نہ ہو اور نہ اصل آفتاب سے جدائی اور علیحدگی ممکن ہوگی۔ اور چونکہ آفتاب کروسی شکل اور مرکز سے لیکر محیط تک مخزن نور اور اصل نور اور علت نور ہے تو یہ بات بھی ممکن نہیں ہو سکتی کہ آفتاب کے کسی ٹکڑے کے مقابل نور نہ ہو۔ یا سطح آفتاب سے لیکر انتہائے

لے وجود کے لئے ایک ہی اصل اور ایک ہی مخزن ہے وہ کون ہے خدا جامع الکمال ہے وجود کے کسی ٹکڑے کو خدا سے جدائی ممکن نہیں۔ جیسے نور آفتاب کے کسی ٹکڑے نور کو آفتاب سے جدائی ممکن نہیں یہ حال معلول و اثر کو اپنی علت اور مؤثر سے جدائی ممکن نہیں۔

شعاع تک کوئی اسبازاویہ ظلمانی ہو جس کا اس محیط آفتاب پر ہوا داس میں اوپر سے لیکر نیچے تک شعاعوں اور نور کا نام نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ سوائے کسوف و خسوف یہ اتفاق کبھی کسی کو نہ ہوا ہو گا کہ آفتاب بائیں کیفیت دیکھے۔ غرض آفتاب کا مجموعہ اجزاء علت و منشأ و مصدر نور ہونا بوجہ کرویت اس بات کو مقتضی ہے کہ ہر طرف برابر افاضہ نور ہو اور وہ تساوی جہات جو اصل کرویت ہے یہاں بھی ملحوظ ہے ہر طرف خطوط شعاعیہ مرکز کی سیدھ میں علی الاستقامت آخر تک چلے جائیں اگر مہتاب سے پہلے کوئی روکنے والا سامنے آجائے تو جیسے خطی مشک کا پانی اگر ایک طرف دباتے ہیں تو دوسری طرف کو ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نور مذکور دوسری طرف کو اور بڑھ جاتے۔ مگر جو رابطہ آفتاب نور مذکور میں ہے اس سے زیادہ ارتباط ذات باری اور وجود میں ہے کیونکہ آفتاب کی علیت تو مجازی ہی ہے آخر علت اصلی تمام حوادث کی وہی ایک خداوند عالم ہے اور علتیں اس کے سامنے اسی ہیں جیسے آفتاب آگے قمر و کوکب آئینہ قلعی دار و آتشیں شیشہ ہے (چنانچہ ابتدائے رسالہ ہذا میں مضامین بخوبی آشکارا ہو چکے ہیں) اور خدا تعالیٰ کی علیت ہر طرح سے حقیقی اور تحقیقی ہے ورنہ خدا تعالیٰ سے اوپر اور کوئی مفیض اور علت اور مصدر اور اصل ہو مگر یہ ہو تو پھر خدا کی خدائی برائے نام رہ جائے۔ اصلی خدائی اسی کا حصہ ہو جو اس سے بھی اوپر ہو۔ پھر چونکہ ذات خداوی تمام علت نور ہے یعنی بوجہ بکثرتی یہ کہہ ہی نہیں سکتے کہ کچھ ہو کچھ نہ ہو کیونکہ یہ بات بجز تعدد و ترکیب ممکن ہی نہیں ادھر جس طرف دیکھئے خدا تعالیٰ کے کمالات میں لانتناہی اول تو کمالات کی کوئی حد نہیں۔ پھر ہر کمال میں یہ بات کہ غیر متناہی چیزوں سے متعلق ہو سکتا ہے نہ اسکی معلومات کا کچھ انتہا نہ اسکی مقدرات کا کچھ اختتام۔ تو بانی وجہ کہ وہی شان تساوی جمیع جہات (جو اصل کرویت ہے) یہاں بھی پانی گئی تو اس کا وہ تمام علت ہونا ہونا اس بات کو مقتضی ہے کہ ہر طرف میں برابر اضافہ وجود ہو۔

اگر فرق ہو تو یہ ہو کہ جیسے نور آفتاب ہر طرف سے یکساں ہے پر آئینہ بوجہ مزید قابلیت پھر سے زیادہ نور کو لے لیتا ہے ایسے ہی یہاں بھی بوجہ حسن قابلیت بعض کائنات زیادہ وجود کو اپنے آغوش احاطہ حقیقت میں لے لیں۔ بآئینہ علیت خداوندی نسبت وجود اس بات کو مقتضی ہے کہ حصص وجود میں بھی مثل قطعات نور آفتاب تفرق و انفصال مثل تفرق و انفصال اجزاء اجسام نہ ہو۔ ہاں جیسے نور کے گوشے نیچے سے جدے جدے معلوم ہوتے ہیں مگر اوپر سے سب میں اتصال ہوتا ہے ایسے ہی مہیات کی طرف سے وجود کے ٹکڑے جدے جدے معلوم ہوتے ہیں پر اوپر کی طرف سب میں اتصال ہے۔ غرض اتصال حصص وجود اصلی ہے جیسے اجزاء نور میں فراق مثل فراق اجزاء اجسام متصور نہیں ایسے ہی وجود کے حصوں میں بھی فراق متصور نہیں۔ ہاں جیسے دیوار و اشجار و کوہ سار کے بیچ میں آجانے سے زیادہ صورت وجود بعد مجرّد اجسام کے انفصال سے) انوار اور قطعات بعد میں تفرق اور انفصال آجاتا ہے ایسے ہی یہاں بھی مہیات متبائنہ کے مستفیض اور مستفید ہونے سے وجود کے حصے جدے جدے معلوم ہوتے ہیں۔

لگتے ہیں غرض جیسے اجزاء اجسام بعد میں بغیر لحاظ تفرق خارجی تفرق متصور ہے ایسی طرح بے لحاظ تفرق خارجی وجود کے حصوں میں تفرق متصور نہیں۔ ہاں جیسے قطعات بعد اور تقطیعات نور کا تفرق بے لحاظ تفرق خارجی تصور میں نہیں آتا اور اس لئے تفرق کے لئے بعد و انوار میں اور اشیاء متفرقہ کی ضرورت پڑتی ہے ایسے ہی بے لحاظ تفرق خارجی حصص وجود کا تفرق تصور میں نہیں آتا اور اس لئے تفرق کے لئے وجود میں مہیات متفرقہ یعنی متبائنہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ مگر جیسے بعد و انوار کے تفرق میں اشیاء متفرقہ کی مداخلت باہر طور ہوتی ہے کہ اجسام متفرقہ و انوار یا بی مجرد سے مستفید ہو کر (یعنی منور اور ذو بعد ہو کر) باعث احساس تفرق انوار و ابعاد ہو جاتے ہیں ایسے ہی مہیات متبائنہ وجود سے مستفاد ہو کر (یعنی موجود ہو کر) باعث احساس تفرق وجودات ہو جاتے ہیں غرض طرفین سے افادہ اور استفادہ ہوتا ہے۔ اُدھر سے افادہ نورانیت و امتداد بعد و وجود ہوتا ہے اور اُدھر سے ان امور کا استفادہ اور اُدھر سے تفرق کا افادہ ہوتا ہے اور اُدھر سے استفادہ۔ غرض صورت تفرق حصص وجود مہیات متبائنہ کا متصف بالوجود ہو جانا ہے۔

انقسام وجود اور انصاف اور ظاہر ہے کہ اوصاف کیساتھ انصاف بے نسبت متصور نہیں کیونکہ جب کوئی چیز کسی وصف بے نسبت کے متصور نہیں کیے ساتھ موصوف ہوتی ہے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ شے یہ وصف رکھتی ہے یا اس وصف کے ساتھ موصوف، مثلاً زید موصوف بالوجود ہے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ زید موجود ہے اور موصوف بالقیام ہے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ زید قائم ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ سب اقوال جملے ہیں اور جملہ بے نسبت نہیں ہوتا اس لئے انقسام وجود جو سب میں پہلا تقسیم ہے بے نسبت متصور نہیں اور سوا اس کے اور جتنے تقسیم ہیں وہ سب وجود کے انقسام ہیں ان کی تقسیم بھی اسی طرح ہوگی کیونکہ اتصال (مشار الیہ بوجہ صلیت ذاتیت) انقسام وجود میں بھی بجنسہ باقی رہے گا۔ اور اس وجہ سے تفرق کے لئے درجہ تقسیم کو لازم ہے امور زائدہ متفرقہ کی ضرورت ہے۔

الفصلہ در تقسیم وجود و وجودیات انصاف ہے جو بے نسبت متصور نہیں اس لئے مثل انطباع و انکاس انقسام میں بھی نسبت ہی کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے مثل انکاس انقسام میں بھی نسبت بین اقسام و تقسیم ہوگی خود تقسیم کی طرف نہ ہوگی جو قابل تقسیم ہو غرض نسبت الہ تقسیم ہے اور ظاہر ہے کہ آلہ تقسیم اور ہوتا ہے اور مقسم اور ہوتا ہے اور اکثر انقسامی مقسم پر آتا ہے اگرچہ نہیں آتا، ہاں نسبت سوائے حیثیت امتساب کے) اگر مقسم بن جائے تو ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں آہ ہونے کی حیثیت ہی اس میں نہ رہے گی یہ حیثیت تو حیثیت امتساب کے ساتھ ساتھ چلا چنانچہ خوب روشن ہو گیا اور خطوط کا انقسام اس بات پر شاہد ہے۔ جب شہادت یہ ہے کہ خطوط دو نوں موجودات اضافیہ اور مفہومات اضافیہ میں سے ہیں اضافت و نسبت کی حقیقت میں

وجود کے حصوں میں بے لحاظ تفرق خارجی کے تفرق متصور نہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ مہیات متبائنہ متصف بالوجود ہو جاتے ہیں اور اس وجہ سے حقیقت وجود کے مجہدے مجہدے مل جاتے ہیں لگتے ہیں ۱۲۰

اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اور دو کے وجود پر موقوف ہو اور اُس کا تصور اور دو کے تصور پر موقوف ہو سو دیکھ لیجئے سطح میں بھی یہ بات موجود ہے اور خط میں بھی یہ بات موجود ہے سطح اگر انتہائے جسم کا نام ہے تو انتہائے جسم ہے اس کے سمجھ میں نہیں آتا کہ یہاں تک ہے اس سے آگے نہیں۔ غرض جسم اور اُس کے آگے کی ملتی کا نام سطح ہے اور ظاہر ہے کہ ملتی کا وجود اور تصور دونوں ملاقاتیوں کے وجود اور تصور پر موقوف ہے (علیٰ ہذا القیاس) خط کو خیال فرمائیے مگر اس کے ساتھ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس طرف سے سطح و خط ملتا رہا ہی ہیں اُس طرف سے ملتی مذکور کی تقسیم بھی محال ہے اور جس طرف سے سطح و خط قابل تقسیم ہیں اُس طرف سے کسی کی ملتی نہیں۔

اشکال کے غیر قابل اور اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اشکال قابل تقسیم کیوں نہیں ہوتے تفصیل اس تقسیم ہونے کی وجہ اجمال کی یہ ہے کہ اشکال خود از قسم اضافات و نسب ہوتی ہیں چنانچہ مجسمات کے اشکال (مثلاً) وہ سطوح ہیں اور سطوح کی اشکال وہ خطوط ہیں جن کا از قسم اضافت و نسبت ہونا ابھی واضح ہوا اور یہی وجہ ہے کہ اضافات و اشکال میں باہم ارتباط ہے یعنی اضافتیں اور نسبتیں اشکال ہی کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں دو شکل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتیں۔

افرض جیسا سنا ہو گا کسی کا قول ہے

کند ہمجنس با ہمجنس پروانہ کبوتر با کتو بہر باز با باز

ایسا ہی یہاں بھی تجانس ضرور ہے۔ مگر جیسا آدمی سے آدمی پیدا ہوتا ہے ایسے ہی نسبتوں سے نسبتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اگر کسی کے بیٹے کے بیٹا پیدا ہو تو پھر وہ بیٹا باپ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے اُس کو بیٹا نہیں کہہ سکتے جیسا کہ اس حیثیت سے کہ وہ کسی اور سے پیدا ہوا ہے بیٹا تھا اور اس حیثیت سے اُس کو باپ نہیں کہہ سکتے تھے۔ ایسا ہی اگر کسی نسبت سے اور کوئی نسبت پیدا ہو تو پھر نسبت اول طرف نسبت یعنی منسوب الیہ یا منسوب ہو جائے گی نسبت نہ کہلائیگی اور بائیں اعتبار کہ طرف نسبت ہے قابلیت انقسام اُس میں آجائے گی اور بائیں اعتبار کہ وہ نسبت تھی ہرگز مورد انقسام نہ ہو سکے گی۔

اُس لئے مثل سطح و خط (کہ قطع نظر اعتبار انتہا (مشار الیہ) سے جو اصل سطح و خط ہے) اور طرح سے دیکھئے تو لاریب سطح و خط قابل انقسام ہیں وجہ یہی ہے کہ اس وقت سطح و خط خود نسبت نہیں رہتی منسوب الیہ یا منسوب بنجاتے ہیں۔ مگر ہماری غرض اس تطویل سے یہ ہے کہ نسبت باعتبار اصل قابل انقسام نہیں اس لئے نسبت میں اُس کی نسبت ہونے کے وقت ہرگز

انقسام نہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس نسبت باعتبار اصل ہرگز قابلِ انطباع و انعکاس نہیں کیونکہ اس اعتبار سے وہ آلہ ظہور ہے خود ظاہر نہیں آلہ انعکاس ہے خود منکسر نہیں آلہ انطباع ہے خود منطبع نہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے اور جب نسبت باعتبار انتساب قابلِ انقسام و انطباع نہ ہوئی تو پھر نسبت میں دونوں قسم کا تکثر باعتبار انتساب متصور نہ ہوگا۔ نہ تکثر انقسائی نہ تکثر انطباعی۔ جسے تکثر انعکاسی اور تکثر ظہوری بھی کہیں تو بجا ہے بلکہ خود جزئیت انعکاسی اور انقسائی کا مدار اسی نسبت پر ہے جزئی انعکاسی کسی مظہر معین اور خاص کے ساتھ کلی انعکاسی (یعنی کسی قسم کی حد اور شکل کو) اختصاص حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی کو جزئیت انعکاسی کہتے ہیں! اور جزئی انقسائی میں کلی انقسائی (یعنی مقسم اور کل کو) کسی خاص ماہیت یعنی خاص شکل کے ساتھ اختصاص حاصل ہو جاتا ہے اور اسی کو جزئیت انقسائی کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس اختصاص میں بجز نسبت اور کیا ہوتا ہے؟

اور اس تقریر سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جزئیت انقسائی اور جزئیت انطباعی دونوں ساتھ ساتھ رہتے ہیں کلی انقسائی یعنی مقسم اور کلی انطباعی یعنی شکل (جو ہماری اصطلاح میں ماہیت کہلاتی ہے) جب دونوں ملتے ہیں تو دونوں اپنی اپنی طرح کی جزئی ہو جاتی ہیں۔ کلی انقسائی اس ملاقات کے باعث جزئی انقسائی بن جاتی ہے اور کلی انطباعی اس اتصال کے سبب جزئی انطباعی بن جاتی ہے مگر اصل منشاء اس کا وہی نسبت فیما بین ہے۔

جزئی حقیقی نسبت | اسلئے نسبت میں دونوں طرح کا تکثر اور تعدد نہ ہوگا بلکہ جزئی اصلی وہی نسبت سمجھی جائیگی اور باقی جزئیات بوجہ فیض نسبت جزئی کہلائیں گی۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسبت میں دونوں قسم کا تکثر ممکن نہیں تو لاجرم نسبت اولیٰ یعنی اس نسبت کیلئے جو سب میں پہلے وجود میں آئی ہوگی۔ ایک طرف ہی چیز ہوگی جو قابلِ تکثر انقسائی ہو۔ اور قابلِ تکثر انطباعی نہ ہو اور ایک طرف ایسی چیز ہوگی جو قابلِ تکثر انطباعی ہو اور قابلِ تکثر انقسائی نہ ہو مگر بائینوجہ کہ طرفین یعنی منسوب و منسوب الیہ میں سے ایک میں ایک نہیں تو نسبت میں دونوں نہ ہوں گے۔ نسبت میں دونوں تکثروں کے ہونے نہ ہونے کی وجہ تو مفصل معلوم ہوگئی پر یہ بات قابلِ استفسار ہے کہ دونوں باتیں کیوں ہوں گی اور کیوں نہ ہوں گی۔ اسلئے یہ گزارش ہے کہ نسبت کا وجود ان دونوں کے وجود پر موقوف ہے نسبت کے وجود کی اہل وہی دونوں ہوتے ہیں۔ انھیں کے وجود سے نسبت کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے جو بات وہاں ہوگی یہاں ضرور ہی ہوگی۔

اور یہ ایسی بات ہے جیسے خط فاصل میں النور و الظلمت میں باوجود عدم انقسام ایک طرف نور ہے تو ایک طرف ظلمت ہے اور یہ کیوں ہے؟ اس لئے ہے کہ اس کا وجود نور اور ظلمت کے وجود سے نکلا ہے مگر چونکہ بلحاظ نسبت نہ تکثر انطباعی کی گنجائش ہوتی ہے نہ تکثر انقسائی کی وسعت۔ تو اخیر نسبت میں دونوں۔

اسلام

سیرت مہربانہ

یوں تو اردو میں سیرت کے موضوع پر بہت کتابیں موجود ہیں۔ لیکن حضرت مولانا عاشق الہی صاحب رحمہ کی مشہور و معروف کتاب اسلام اور جن خصوصیات کی حامل ہے وہ اردو کی دوسری کتب سیرت میں نہیں ملتی۔ چارہ زمزم کی نمود اور مکہ کی ابتدا سے شروع ہوئی تک کے حالات ایسی دلکشی اور حسن ترتیب کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں کہ واقعات کا ربط اور طرز بیان کی سلاست پڑھنے والے کی دلچسپی کو پوری طرح اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں۔ نہ تو غیر ضروری تفصیلات سے کام لیا گیا ہے نہ بجا اختصار سے عبادت کو تشنہ رکھا گیا ہے۔ ایک معتدل پسندیدہ اور عام فہم انداز میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مبارکہ اس کی متعلقہ تفصیلات اور عمرانی اور معاشرتی حالات پر عالمانہ روشنی ڈالی گئی ہے۔ واقعات مستند ہیں۔ تاریخی راستہ بیانی کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے۔ قبائلی سیاست، کفر و اسلام کی آویزشیں، جہاد و قتال کے اسباب و اثرات، فتوحات اور ہزیمتیں، معراج و ہجرت، بیعت و تبلیغ، غزوات و سرایا۔ اس طرح کی تمام چیزیں ایسی خوبصورتی سے بیان کی گئی ہیں کہ صدیوں پہلے کا زمانہ نگاہ تصور کو زندہ و تابندہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ تین حصوں پر مشتمل یہ کتاب فدایان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تحفہ خاص ہے۔ جس کا مطالعہ بہت سی ضخیم کتابوں سے بے نیاز کر دے گا۔ تازہ ایڈیشن، روشن طباعت و کتابت اور سفید کاغذ پر چھاپا گیا ہے۔ تینوں حصے یکجا جلد ہیں جن پر خوبصورت گرد و پوش (ڈسٹ کور) نے حسن صورت میں چار چاند لگا دیئے ہیں۔ ہد یہ سات روپے طلب کرنے میں عجلت سے کام لیجئے ورنہ دوسرے ایڈیشن کا انتظار تکلیف دہ ہوگا۔

ہزار سال پہلے

ہندو چین اور اسلامی ممالک کے تہذیبی و تمدنی مشاہدات کا مجموعہ اسے ہزار سال پہلے ایشیا کی تہذیب طرز زندگی، تخیلات اور اجتماعی احوال کیا تھے؟ اس سوال کے دلپذیر جواب کیلئے ملک کے نامور مصنف حضرت مناظر احسن گیلانی کی معرکہ الآراء کتاب ”ہزار سال پہلے“ ملاحظہ فرمائیے۔ صدیوں کا انبار میں دبی ہوئی کہانیاں زندہ کرداروں کی عکاسی کو چلتی پھرتی نظر آئیگی۔

یہ کتاب دینیز ہر قسم کی دینی مذہبی و سیاسی کتب پر مبنی ہے۔ (دوبی) مسیحا احمد مالک کتب خانہ اعزاز دہلی

پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیاری زندگی اور رقت آمیز موعظا اور پاکیزہ عادتیں

یعنی

مناجیح الاسلام

اردو

اس سلسلہ کے پہلے حصہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکی زندگی اور دوسرے حصے میں مدنی زندگی، غزوات اور جہاد ان کے درد انگیز سانحے، رقت آمیز مواعظ، اصول سیاست اور معاشیات کے معلم جلیل، دینی اور دنیوی ترقیات کے ذمہ دار اقوال اکمال، آموز اخلاق عالیہ۔ اور تیسرے حصہ میں آداب مجلس، نظام الاوقات، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یومیہ پروگرام، علیہ مبارک، اثاث البیت، خانگی تعلقات، ازواج مطہرات وغیرہ وغیرہ کا ذکر بہت ہی خوبصورتی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ خصوصیت سے بچوں کے لئے بہت مفید ہے۔ اسی وجہ سے دارالعلوم دیوبند اور جامعہ قاسمیہ شاہی مراد آباد اور دیگر بہت سے مدارس میں اور اسکولوں اور انجمنوں میں سلسلہ داخل کورس ہے اور حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی مدظلہ نے مراد آباد میں قیدیوں کو پڑھایا ہے۔

قیمت حصہ اول ۱۰ اردو ماہی پر موسم بہار کامل ہر حصہ پانچ

سیرت خلفائے راشدین

یہ وہی کتاب ہے جس کے صلہ میں مصنف نے بارگاہ خراوندی سے حج بیت الحرام و زیارت نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعا مانگا
تھی اور عجیب و سائلین نے پوری کی۔ کتاب اپنی نوعیت میں بے نظیر ہے اس میں چاروں خلفاء کے فضائل اُن کے کارنامے وغیرہ وغیرہ

آداب النبی ﷺ

یہ تاریخ اسلام کا چوتھا حصہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شامل اخلاق و عادات اور معجزات کو بحوالہ احادیث معتبرہ لکھے گئے ہیں اس کے مصنف حجتہ الاسلام حضرت امام غزالیؒ ہیں اصل یہ عربی تھا جس کو سلیس اردو ترجمہ کر کے چھاپا گیا ہے۔ قیمت دس آنے

۸۸

سید احمد مالک کتب خانہ اعزازیہ دیوبند